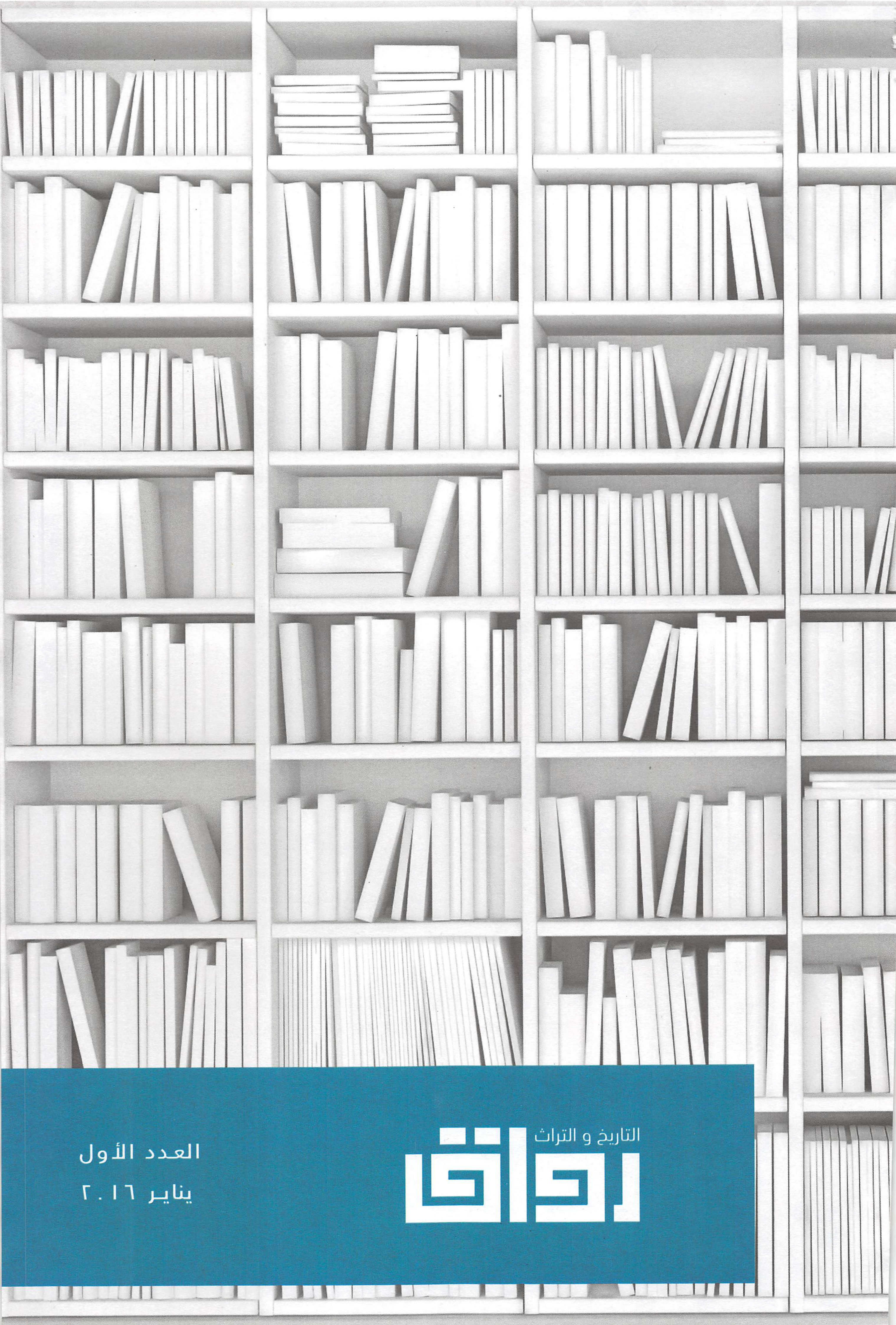


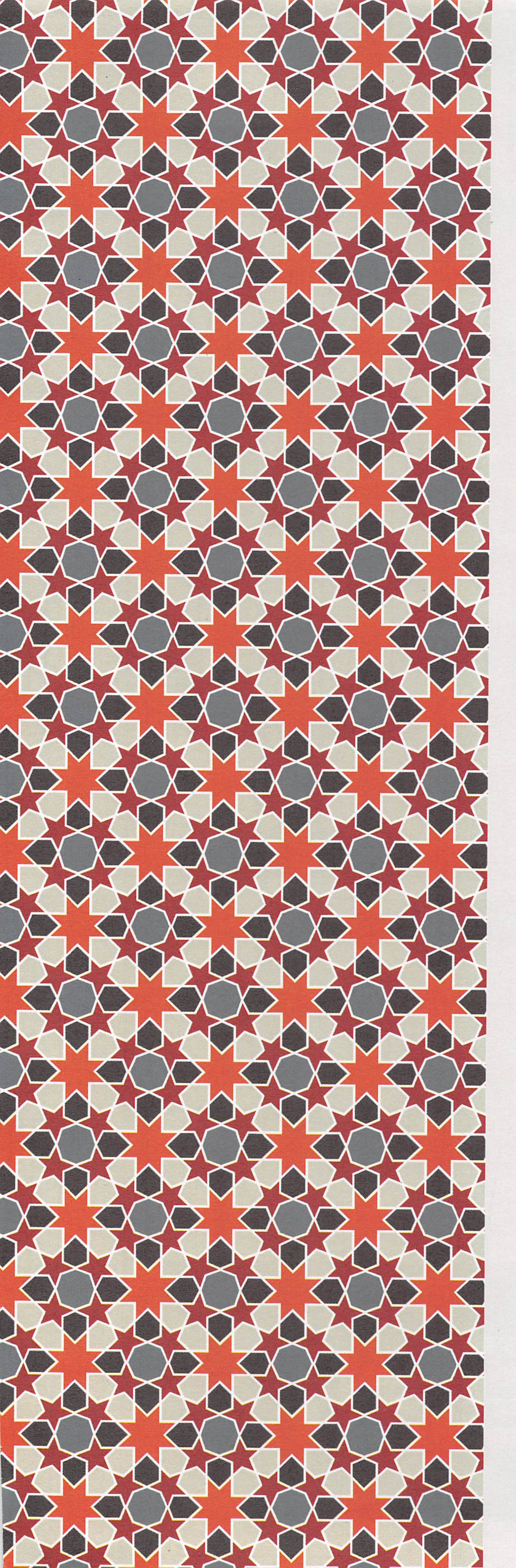
العدد الأول، يناير ٢٠١٦

ISSN 2414-6005

9 772414 600503 02




التاريخ و التراث
رواق
العدد الأول
يناير ٢٠١٦



يجوز الاقتباس مع الإشارة للمصدر وفق الأصول العلمية.

ما جاء في المقالات يعبر عن وجهة نظر كاتبيها.

يخضع ترتيب الأبحاث لاعتبارات فنية.

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 2016/19

الرقم الدولي (ردمك) : 978/9927/00/333/2

المراسلات باسم مدير التحرير

توجه إلى العنوان التالي:

مركز حسن بن محمد للدراسات التاريخية

ص. ب. 690 الدوحة – قطر

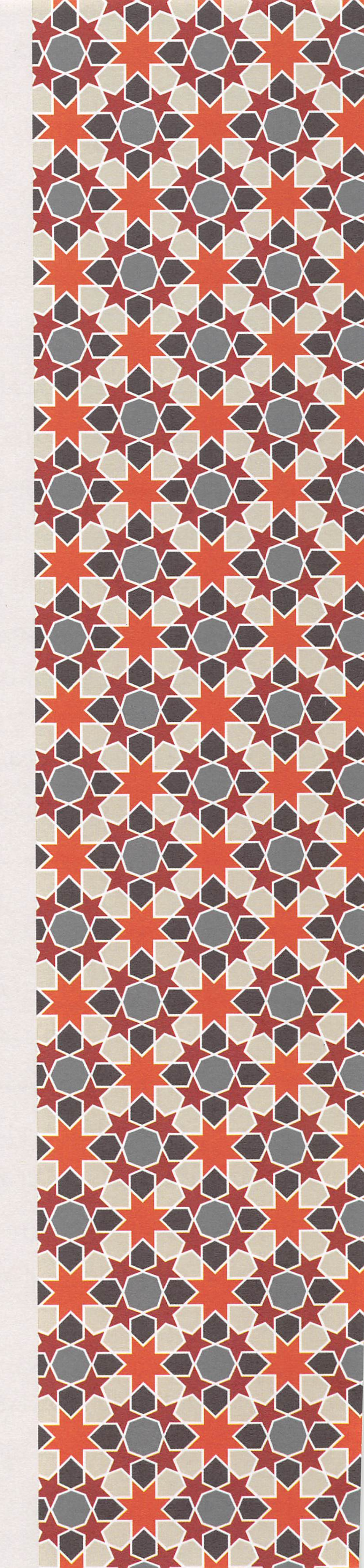
البريد الإلكتروني : rtt@hbmhc.com

This publication is printed on FSC approved Arjowiggins Rives

شروط النشر

تقبل المجلة نشر البحوث باللغات العربية والأجنبية، والتي تتوافر فيها الشروط التالية:

1. أن لا يكون البحث قد سبق نشره.
2. أن يستوفي البحث الشروط المنهجية للبحث العلمي.
3. توضع الإشارات المرجعية آليًا بأرقام مسلسلة.
4. يُمكن تزويد البحث بالصور والرسوم التوضيحية إذا ما استدعى الأمر ذلك. على أن تكون صورًا أصيلة، ويحصل المؤلف على حقوق نشرها.
5. تكتب المصطلحات ذات الأصول الأجنبية بلغتها الأصلية.
6. يكتب البحث على صفحات بحجم A4 بخط Arial وألا يزيد عدد الصفحات عن 30 صفحة متضمنة الصور والرسوم وغيرها من الملاحق.
7. تخضع البحوث المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم السري من قبل متخصصين.
8. المجلة غير مطالبة بتبرير عدم قبول البحوث المرفوضة، وغير مطالبة بردها لأصحابها.
9. الباحث مطالب بمراجعة مادة بحثة بعد إعدادها للنشر وقبل دفعها إلى المطبعة.
10. تمنح المجلة مكافأة تقديرية عن البحث المقبول للنشر، ولا يحق للكاتب إعادة نشره بأية صورة أخرى دون موافقة مسبقة من المجلة.
11. يقدم الباحث ملخصًا لبحثه لا يزيد عن 50 كلمة، وكذلك سيرة ذاتية موجزة لا تزيد عن 50 كلمة، وصورة شخصية 6x4 سم.
12. يزود الباحث بنسخة مجانية من العدد المنشور به بحثه.



الافتتاحية

يسعد مركز حسن بن محمد للدراسات التاريخية أن يصدر العدد الأول من مجلة «رواق التاريخ والتراث» بعد ستة أشهر من صدور العدد التجريبي (صفر)، الذي لقي ترحيبًا في الأوساط الأكاديمية والثقافية . وقد أحيت «رواق» بصدوره في يونيو الماضي (2015) نهجًا قديمًا؛ إذ كانت الصُحف والمجلات تصدر أولًا بشكل تجريبي، لتُقدم نفسها إلى الأوساط الثقافية والعلمية ، ومن ثم تتلقى أفكار وآراء القراء، لتستفيد منها. وقد حرصت هيئة التحرير على مراجعة ما وصلها من ملاحظات القراء على العدد (صفر)، وتلبية تطلعاتهم بما يتفق ورؤية المجلة.

يتضمن هذا العدد بحوثًا ودراسات علمية رصينة، فقد خصّه الأستاذ الدكتور رشدي راشد بمقالة قيّمة عن الحسن بن الهيثم بمناسبة السنة الدولية للضوء (2015)، يستعرض فيها مكانة ابن الهيثم وإنتاجه العلمي؛ بما يبعث في النفس الثقة والفخر بأنه ينتمي لأمة أنجبت أمثال هؤلاء العلماء الأفذاذ.

كما يُشارك في العدد مجموعة من الباحثين المتميزين في علومهم ومباحثهم، تتراوح بين التاريخ والتراث وفق الترتيب التالي: «قراءة نقدية لأبعاد الخطاب العثماني من خلال كتاب أوليا جلبي سياحتنامة مصر»، و«كسوة وأستار المسجد والحجرة النبوية الشريفة دراسة أولية في نشأتها وتاريخها وطرازها الفني»، و«الطبعة العربية الأولى لإلياذة هوميروس»، و«مجموعة الآلات الجراحية التراثية في متاحف العالم»، و«الملك عبدالعزيز وديوانه وأنماط من التقاليد النجدية في كتاب العنقاء العربية»، و«لماذا تحول المصريون إلى اللغة العربية؟»، وأخيرًا «قطر ودول الخليج العربي في وثائق الأرشيف البريطاني».

تأمل «رواق» أن يُضيف هذا العدد إلى الحياة الفكرية رافدًا جديرًا بالاهتمام ،بما يُعزز وصولها إلى مستوى رفيع من الجدّة والأصالة في الشكل والمضمون.

المحتويات

OPTICAE THESAVRVS.

ALHAZENI ARABIS

libri septem, nunc primùm editi.

EIVSDEM liber DE CREPVSCVLIS & Nubium ascensionibus.

ITEM

VITELLONIS THVRINGOPOLONI LIBRI X.

Omnes instaurati, figuris illustrati & aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentarijs,

A'

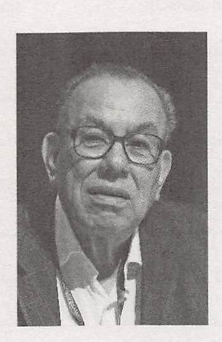
FEDERICO RISNERO.



Cum priuilegio Cæsareo & Regis Galliæ ad sexennium.

BASILEAE,
PER EPISCOPIOS. M D LXXII.

الحسن بن الحسن بن الهيثم



أ.د. رشدي راشد

مدير الأبحاث الفخري (فئة مميزة) في المركز الوطني للبحث العلمي في باريس، والمدير السابق لمركز تاريخ العلوم العربية والعصور الوسطى والفلسفة في باريس بجامعة دوني ديديرو. والبروفيسور الفخري في جامعتي طوكيو والمنصورة. ومنذ عام 1965م، يتركز مجال بحثه في تاريخ الرياضيات والعلوم الرياضية وتطبيقاتها. كما ألف حوالي خمسين كتابًا باللغتين الإنجليزية والفرنسية، منها ستة مؤلفات هامة مخصصة لرياضيات ابن الهيثم وعلم البصريات وعلم الفلك. وترجمت هذه المؤلفات من اللغة الفرنسية، إلى العربية والإنجليزية مع نشرة نقدية لنصوص ابن الهيثم.

جميع الصور الواردة في هذا المقال من اختيار الكاتب

يُلقي هذا البحث الضوء على إسهامات الحسن بن الهيثم في علمي الرياضيات والمناظر، ويُبرز دوره في تطوير العديد من المباحث الهامة، كهندسة اللامتناهيات، وهندسة المخروطات. ويُظهر مقدار اتساع بحوثه وتنوعها، واشتمالها على علم المناظر الإرصادي والانعكاسيات والمرايا المحرقة وعلم الانكسار والكرة المحرقة وعلم المناظر الفيزيائي.

ألف المؤرخ جمال الدين القفطي المتوفي سنة 648هـ/1248م كتابًا في أخبار العلماء والفلاسفة عنوانه «تأريخ الحكماء»، يقص علينا فيه قصة عديدة المشاهد متألقة الألوان أحد لوحاتها له دلالة رمزية خاصة. يصور القفطي الخليفة على أحد أبواب عاصمته في انتظار أحد العلماء لاستقباله والترحيب به وللاضطلاع سريعًا على مشروع هندسي يحمله هذا العالم بين ما يحمل من أمتعة. ولم يكن ممكنًا لهذه اللوحة التي رسمها القفطي، إلا أن تثير خيال المؤرخين ودهشتهم. فليس من المألوف أن يخرج حاكم دولةٍ كبيرةٍ لانتظار عالم ولا من المعتاد أن يأخذ خليفة على عاتقة مؤنة الترحيب به. فهذا المشهد الذي يصور لنا مؤرخًا من القرن الثالث عشر يُبين ما كان يحظى به العلماء من مكانة وتقدير في هذا المجتمع، كما أنها توضح ما كان يحظى به هذا العالم بالذات من تبجيل واحترام. أما الخليفة فهو الحاكم بأمر الله الفاطمي (985 – 1020م) صاحب الدولة الفاطمية الغنية القوية التي امتدت رقعتها من تونس إلى سورية. والحاكم بأمر الله كماهو معروف شخصية فذة ومنفردة تضاربت فيها الأقوال. فالبعض يتهمه بالخبل والجنون، والبعض يرفعونه إلى درجة التأليه، والجميع يتفقون على تشجيعه للعلوم وتأسيسه لدار العلم بفصولها المتعددة وبمكتبتها القيمة المشهورة. أما العالم فهو الحسن بن الحسن بن الهيثم البصري المولد. ولنتوقف بدورنا على قصة القفطي.

يبدأ القفطي قصته بالتذكير بميل الحاكم إلى الفلسفة والعلوم، وبمعرفته بخبر ابن الهيثم وما كان عليه من الإتقان للعلوم من رياضيات ومناظر وفلك، وكيف تاقت نفسه إلى رؤيته. ومن المعروف لنا اهتمام حكام الدول الإسلامية حينئذ بالعلوم وبالعلماء كإحدى علامات القوة والازدهار. ولا يفوتنا هنا التذكير بالدولة البويهية في العراق وفارس، والفاطمية، وغيرهما وسعيهم لجذب العلماء. أضف إلى هذا أن الحاكم كان قد بلغه؛ قول ابن الهيثم:

«لو كنت بمصر لعملت في نيلها عملًا يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من زيادة ونقص، فقد بلغني أنه ينحدر من موضع عالٍ وهو في طرف الإقليم المصري».

قبل ابن الهيثم دعوة الحاكم بأمر الله وهاجر من العراق إلى مصر، فخرج الحاكم نفسه لاستقباله على أحد أبواب القاهرة ببلدة تدعى الخندق إكرامًا له، ثم تركه يستريح قبل أن يُطالبه بما وعد به من أمر النيل. وهنا يكتب القفطي:

«فسار (ابن الهيثم) ومعه جماعة من الصناع المتولين للعمارة بأيديهم ليستعين بهم على هندسته التي خطرت له. ولما سار إلى الإقليم بطوله ورأى آثار من تقدم من ساكنيه من الأمم الخالية، وهي على غاية من إحكام الصنعة وجودة الهندسة، وما اشتملت عليه من أشكال سماوية ومثالات هندسية وتصوير معجز تحقق أن الذي يقصده ليس بممكن فإن من تقدمه لم يعزب عنهم علم ما علمه، ولو أمكن لفعلوا، فانكسرت همته ووقف خاطره. ووصل إلى الموضع المعروف بالجنادل قبلي مدينة أسوان، وهو موضع مرتفع ينحدر منه ماء النيل، فعاينه وباشره واختبره من جانبيه، فوجد أمره لا يمشي على موافقة مراده، وتحقق الخطأ عمّا وعد به».

رجع ابن الهيثم إلى القاهرة المعزية واستقر بها حتى وفاته بعد سنة 432هـ/1040–1041م، وسكن بجوار الجامع الأزهر. هل قام بالتدريس فيه؟ لا ندري، ولكننا نعرف أنه واصل بنشاط أبحاثه التي اشتهرت في مصر كما يشهد بذلك بعض معاصريه مثل الطبيب القاهري ابن رضوان. وسرعان ما تجاوزت شهرته القاهرة ومصر ليس فقط داخل حدود العالم الإسلامي من الأندلس إلى حدود الصين، بل أيضًا العالم المسيحي. فلقد ترجمت بعض أعماله إلى اللاتينية، مثل كتاب المناظر، وكتابه في المرايا المحرقة بالقطوع في القرن الثاني عشر، ثم نقل كتابه في المناظر إلى الإيطالية في القرن الرابع عشر الميلادي، وتوجد نسخة خطية وحيدة لهذه الترجمة الإيطالية في مكتبة الفاتيكان كما بينت الأستاذة Federici Vescovini. وهكذا اشتهر ابن الهيثم في العالم أجمع، وأصبح كتابه في المناظر هو المرجع الذي منه بدأ كل من عمل على المناظر في الشرق والغرب.

أحصى مؤلفو كتب الطبقات والفهارس القدماء ثلاثًا وتسعين رسالة وكتابًا لابن الهيثم، فقد منهم الكثير. وتتوزع هذه الرسائل والكتب كالتالي: النصف تقريبًا في الرياضيات، أربعة عشر كتابًا في علم المناظر من بينهم كتابه الكبير، ثلاثة وعشرون كتابًا في علم الهيئة، ثلاثة كتب في علم السكون (statique)، اثنان في فلسفة الرياضيات، وخمسة متنوعة. هذا العدد من الكتب، وكذلك تنوع الموضوعات يبينان أن ابن الهيثم واصل أبحاثه في كل ميادين الرياضيات في ذلك الحين.

ابن الهيثم عالم الرياضيات

طور رياضيو الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي موقفًا بحثيًا جديدًا جمعوا فيه بين نهج أبلونيوس ونهج أرشميدس في نفس الوقت. فأبلونيوس – من القرن الثاني قبل الميلاد – اهتم بدراسة خواص الوضع والصورة، أي بعض الخواص الطوبلوجية بلغة عصرنا. أما أرشميدس الذي سبق أبلونيوس بجيل أو اثنين، فلقد شغلته الخواص المترية. كان هذا هو الوضع حتى الحسن بن موسى وتلميذه ثابت بن قرة (ت:901م) اللذان قرنا النهجين. لم يكن هذا الجمع تركيبيًا سكونيًا، ولكنه أدى إلى تغيير النظم الهندسية أنفسها، كما أدى إلى وسائل جديدة للبحث الهندسي والقدرة على الاكتشاف. ازداد هذا الموقف الجديد قوة بمرور الزمن وتعاقب العلماء خلال القرن الذي فصل ثابت بن قرة وابن الهيثم. تبنى ابن الهيثم هذا الموقف الجديد وبدأ بما انتهى إليه سابقوه، فأخذ في البحث في فروع الهندسة الجديدة وكذلك الهندسة اليونانية التي جددت. وهذه الفروع هي:

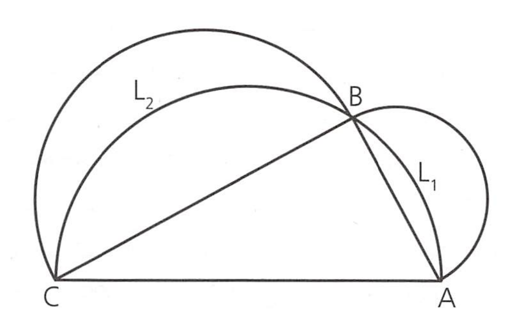
1. هندسة اللامتناهيات وتطبيقاتها التي ألف فيها اثني عشر كتابًا لم يصلنا منها إلا سبعة فقط.

2. هندسة القطوع المخروطية وتطبيقاتها.

3. أسس الهندسة التي كتب فيها عدة كتب ذات أهمية بالغة مثل كتابه في التحليل والتركيب، وكتابه «في المعلومات». فلنقف قليلًا وسريعًا على بعض نتائج ابن الهيثم في هذه الميادين.

عالج ابن الهيثم في ثلاث رسائل من السبعة التي وصلتنا في هندسة اللامتناهيات، نظرية الهلاليات (lunules). بدأ البحث في هذه النظرية مع إبقراط (Hippocrate de chios)، أربعة عشر قرنًا قبل ابن الهيثم، ثم توقف بعد ذلك. ولم يقصد إبقراط عند معالجته للهلاليات، حساب الهلاليات في ذاته، ولكن لحل مسألة تربيع الدائرة، وبرهن إبقراط أن

$$L_1 + L_2 = tr.ABC.$$



كانت هذه المسألة هي نقطة البدء عند ابن الهيثم، قبل أن يتحرر منها ليُعالج حساب الهلاليات بصورة أعم، ومن ثم من حيث كونه حسابًا. أدى هذا الهدف الجديد، أي محاولة بناء حساب الهلاليات، إلى الربط بين هذا الحساب وبين حساب المثلثات. فلقد توصل ابن الهيثم إلى إرجاع حساب الهلاليات إلى دراسة الدالة

$$f(x) = \frac{\sin^2 x}{x} \qquad 0 < x \leq \pi$$

لم يتقدم حساب الهلاليات بصورة ملحوظة بعد ابن الهيثم حتى أتى Euler الذي وجد دالة ابن الهيثم من جديد.

تتألف المجموعة الثانية من رسائل ابن الهيثم في هندسة اللامتناهيات من ثلاث رسائل الأولى عن مساحة المجسم المكافئ، والثانية عن مساحة الكرة، والثالثة عن المساحات والحجوم القصوى. وكل هذه الرسائل كما يتبين من عناوينها تُعالج المساحات والحجوم المنحنية. يدرس ابن الهيثم في الرسالة الأولى حجم المجسم المكافئ المتولد عن إدارة القطع المكافئ حول سهمه. لم يكن ابن الهيثم أول من درس هذا الشكل، فلقد سبقه في هذا ثابت بن قرة وأبو سهل القوهي، ولقد قام بهذا أيضًا أرشميدس في كتاب لم يُنقل إلى العربية. ولكن ابن الهيثم لم يقف عند هذا الشكل بل أتى بالجديد، أعني تحديده حجم القطع المكافئ المتولد من إدارة القطع المكافئ حول خط الترتيب. برهن ابن الهيثم أن حجم هذا المجسم المكافئ هو 8/15 من حجم الأسطوانة التي تحتويه. وللوصول إلى هذه النتيجة قام بحساب مكافئ للتكامل.

$$\pi \int_a^b k^2 \left(b^4 - 2b^2y^2 + y^4\right)dy = \frac{8}{15}\pi k^2 b^5 = \frac{8}{15}V$$

حيث V حجم الأسطوانة المحيطة.

ويلجأ ابن الهيثم في هذا الدراسة إلى منهج المجاميع التكاملية. وحتى يستطيع صياغة هذا المنهج واستعماله يبرهن ابن الهيثم بطريقة الاستقراء التام العلاقة التالية:

$$(n+1)\sum_{k=1}^{n-1} k^i = \sum_{k=1}^{n} k^{i+1} + \sum_{p=1}^{n}\left(\sum_{k=1}^{p} k^i\right)$$

وبهذه الطريقة استطاع حساب مجاميع القوى الـ i ية للأعداد الطبيعية الأولى، حيث $i \geq 5$ وأوصله هذا الحساب إلى برهان.

$$\sum_{k=1}^{n-1}(n^2 - k^2)^2 \leq \frac{8}{15}n^5 \leq \sum_{k=0}^{n-1}(n^2 - k^2)^2$$

مما سمح له بحساب المجاميع التكاملية المذكورة.

نسب مؤرخو الرياضيات هذا النهج وتلك النتائج التي وجدناها في مؤلفات ابن الهيثم إلى Cavalieri وإلى Kepler. ولقد طبق ابن الهيثم هذا المنهج نفسه لحساب حجم الكرة، ومن المعروف أن حجم الكرة كان قد حُسب قبل ابن الهيثم عند أرشميدس وعند بني موسى. ولكن هدف ابن الهيثم هذه المرة ليس النتيجة، ولكن تطبيق المنهج الجديد، أي منهج المجاميع التكاملية.

أما الرسالة الثالثة ففيها يُقدّم ابن الهيثم أول نظرية في الزاوية المجسمة، وذلك عند بحثه في المساحات والحجوم القصوى. لقد بدأ هذا البحث ليبين أن الدائرة أوسع الأشكال المسطحة التي إحاطتها متساوية، وأن الكرة أوسع الأشكال المجسمة التي إحاطتها متساوية؛ وكما نقول الآن الـ Isoperimetrie والـ isepiphanie. وهذا الكتاب من أرقى ما كتب في هندسة اللامتناهيات في الرياضيات الكلاسيكية، أعني حتى أواخر القرن السابع عشر.

لم تنحصر اكتشافات ابن الهيثم في حقل هندسة اللامتناهيات، بل تعدته إلى حقول أخرى مثل هندسة المخروطات. كان ابن الهيثم على دراية تامة بأهم ما كتب في هذا الميدان باليونانية، أعني كتاب المخروطات لأبلونيوس الذي تُرجم إلى العربية في منتصف القرن التاسع. كان هذا الكتاب في ثمانية فصول فقد منها الفصل الثامن، ولم يبق إلا سبعة فصول نُقلت إلى العربية. حاول ابن الهيثم ترميم الكتاب، وذلك بمحاولة كتابة الفصل الثامن المفقود، فكتب كتابه «في تتمة كتاب المخروطات».

بحث ابن الهيثم في هذه «التتمة» في تقاطع القطوع المخروطية من أجل حل المسائل الهندسية من الدرجة الثالثة. ومما يجب الانتباه إليه هو أن ابن الهيثم صاغ نظرية متكاملة حول تقاطع المخروطات اهتم فيها خاصة بالبرهان على وجود نقط التقاطع مما دفعه إلى اللجوء إلى مفاهيم طبولوجية. لم يقف ابن الهيثم عند هذا، بل طبق هذه النظرية عند دراسته للمسبع في الدائرة ومسائل هندسية أخرى لا يُمكن حلها بالمسطرة والبركار.

ليس المجال هنا مجال استطراد، ولا الوقت يتسع للدخول في تفاصيل أبحاث ابن الهيثم، ولكن من الواجب أن أذكر دراسته للتحويلات الهندسية ولبعض الإسقاطات، وكذلك لنتائجه في نظرية الأعداد، فهو الذي صاغ لأول مرة ما يُدعى بنظرية Wilson نسبة إلى الرياضي الإنجليزي من القرن الثامن عشر وهي:

$$n \text{ est premier} \Leftrightarrow (n - 1)! = -1 \pmod{n}$$

وكذلك هو أول من حاول أن يُبرهن على أن كل عدد تام زوجي فهو من صورة

$$2^{P}(2^{P+1} - 1) \quad \text{حيث} \quad (2^{p+1} - 1) \quad \text{أولى}$$

والبرهان الكامل لهذا يستنظر Euler في القرن الثامن عشر.

ابن الهيثم: عالم المناظر

إن إنجاز ابن الهيثم في علم المناظر، بالمقارنة مع الكتابات الرياضية اليونانية والعربية التي سبقته، يُظهر، وللنظرة الأولى، سمتين بارزتين هما الاتساع والإصلاح. وإذا أمعنا النظر بدقة نستنتج أن السمة الأولى هي الأثر المادي للسمة الثانية. ففي الواقع، قبل ابن الهيثم لم يعالج أي عالم في بحثه هذا العدد من الميادين كما فعل هو، وهذه الميادين تعود إلى تقاليد علمية مختلفة، فلسفية ورياضية

وطبية. وعناوين كتبه تدل على هذا التنوع الواسع: ضوء القمر، وضوء الكواكب، وقوس قزح والهالة، والمرايا المحرقة الكروية، ومرايا القطع المكافئ المحرقة، والكرة المحرقة، وكتاب في صورة الكسوف، ونوعية الظلال، ومقالة في الضوء، ناهيك عن كتابه الذائع الصيت كتاب المناظر الذي تُرجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، والذي دُرِّس وعُقِّب عليه بالعربية واللاتينية حتى القرن السابع عشر فقد تطرق، إذن، ابن الهيثم ليس فقط إلى المواضيع التقليدية في البحث البصري، بل أيضًا إلى مواضيع أخرى جديدة كعلم المناظر وعلم المناظر الأرصادي، والانعكاسيات والمرايا المحرقة، وعلم الانكسار، والكرة المحرقة، وعلم المناظر الفيزيائي.

إن نظرة ثاقبة تكشف أن ابن الهيثم يُتابع في أغلبية هذه الكتابات تحقيق برنامج إصلاحي في علم المناظر، وهذا البرنامج قاده بالتحديد إلى تناول مختلف المسائل؛ كل على حدة. إن العمل الأساس في هذا الإصلاح هو الفصل بوضوح، وللمرة الأولى في تاريخ هذا العلم، بين شروط انتشار الضوء وشروط رؤية الأجسام.

لقد أوصل هذا الإصلاح من جهة إلى إعطاء مرتكز فيزيائي لقواعد انتشار الضوء، والمقصود هنا هو مقارنة أرقامها رياضيًا بين نموذج ميكانيكي لحركة كرة صلبة تُرمى على حاجز وبين حركة الضوء، كما أوصل، من ناحية أخرى، إلى العمل هندسيًا في جميع الحالات وبواسطة الملاحظة الاختبارية. ولم يعد لعلم المناظر ذلك المعنى الذي عُرف به منذ وقت قريب، وهو علم هندسة الإدراك البصري؛ فقد بات يشتمل من الآن وصاعدًا على قسمين هما: نظرية للرؤية مقرونة بفيزيولوجيا العين وبسيكولوجيا الإدراك، ونظرية للضوء يرتبط بها علم المناظر الهندسي وعلم المناظر الفيزيائي، ومما لا شك فيه أنه لا تزال توجد هنا آثار من علم المناظر القديم، منها على سبيل المثال بقاء المصطلحات القديمة، وكذلك وجود نزعة، أبرزها مصطفى نظيف، تتمثل في طرح المسألة بالنسبة إلى الرؤية، من دون أن يكون ذلك ضروريًا في الحقيقة. لكن يجب ألا تخدعنا هذه البقايا لأنه لم يعد لها الوقع نفسه ولا المعنى نفسه. إن تنظيم كتاب المناظر بات يعكس الوضع الجديد. ففيه نجد فصولًا مخصصة بأكملها لانتشار الضوء (كالفصل الثالث من المقالة الأولى والمقالات ابتداءً من الرابعة وصولًا إلى السابعة). وتُعالج فصول أخرى الرؤية والمسائل المتعلقة بها. وقد توصل هذا الإصلاح من بين ما توصل إليه إلى إبراز مسائل جديدة لم تُطرح أبدًا من قبل كمسألة (Alhazen) (الاسم اللاتيني لابن الهيثم) الشهيرة في الانعكاس وتفحص العدسة الكروية، والكاسر الكروي، ليس فقط كحراقات، بل كأجهزة بصرية في علم انكسار الضوء؛ كما توصل الإصلاح إلى المراقبة التجريبية ليس كتطبيق للتقصي فحسب، بل كمعيار للبرهان في علم البصريات أيضًا، وبشكل أعم في الفيزياء.

ولنتبع الآن تحقيق هذا الإصلاح في كتاب المناظر وفي بقية المقالات. يبدأ هذا الكتاب برفض وبإعادة للصياغة. يرفض ابن الهيثم على الفور جميع أشكال مذهب الشعاع البصري ليقف إلى جانب الفلاسفة المُدافعين عن المذهب الإدخالي لأشكال المرئيات. لكن اختلافًا رئيسًا يبقى بينه وبين هؤلاء الفلاسفة، كمعاصره ابن سينا؛ فابن الهيثم لا يعتبر أن الأشكال التي تراها العين هي (كليات) تنبعث من الجسم المرئي تحت تأثير الضوء، بل يعتبرها أشكالًا قابلة للتحليل إلى عناصرها، أي أن هناك شعاعًا ينبعث من كل نقطة من الجسم المرئي نحو العين. وأصبحت هذه الأخيرة من دون روح، فهي أداة بصرية بسيطة. فالمسألة بأكملها، إذن، هي في تفسير الطريقة التي تسمح للعين برؤية الجسم المرئي بواسطة هذه الأشعة المنبعثة من كل نقطة من الجسم.

يخصص ابن الهيثم، بعد فصل تمهيدي قصير، فصلين متتاليين هما الثاني والثالث من كتاب المناظر لإرساء قواعد نظريته الجديدة. ويُحدد في أحد هذين الفصلين شروط إمكانية الرؤية، في حين يُحدد في الآخر شروط إمكانية الضوء وانتشاره. تبدو هذه الشروط في كلتا الحالتين كمفاهيم

OPTICAE
THESAVRVS.

ALHAZENI
ARABIS
libri ſeptem, nunc primùm
editi.

EIVSDEM liber DE CREPVSCVLIS
& Nubium aſcenſionibus.

ITEM

VITELLONIS
THVRINGOPOLONI
LIBRI X.

Omnes inſtaurati, figuris illuſtrati & aucti, adiectis etiam in
Alhazenum commentarijs,
A'
FEDERICO RISNERO.



Cum priuilegio Cæſareo & Regis Galliæ ad ſexennium.

BASILEAE,
PER EPISCOPIOS. M D LXXII.

الطبعة اللاتينية لكتاب المناظر لابن الهيثم 1572م. (عن نسخة مكتبة قطر الوطنية).

تجريبية، أي أنها ناتجة عن الملاحظة المنظمة والاختبار المراقب، والشروط هذه هي ضوابط لإعداد نظرية الرؤية، وبالتالي لتأسيس نمط جديد في علم المناظر.

إن شروط الرؤية التي أحصاها ابن الهيثم ستة:

أ وب – يجب أن يكون الجسم المرئي مضيئًا بنفسه أو مضاءً بمصدر ضوئي آخر.

ج – يجب أن يكون مواجهًا للعين، أي أننا نستطيع وصل كل نقطة منه بالعين بواسطة خط مستقيم.

د – أن يكون الوسط الفاصل بينه وبين العين شفافًا، من دون أن يعترضه أي عائق أكمد.

هـ - يجب أن يكون الجسم المرئي أكثر كمدة من هذا الوسط.

و – يجب أن يكون ذا حجم مناسب لدرجة الإبصار.

ويكتب ابن الهيثم ما معناه أن عدم توافر هذه الشروط يجعل الرؤية غير ممكنة.

نلاحظ، إذن، أن هذه الشروط لا تعود، كما هو الحال في علم المناظر القديم، إلى شروط الضوء وانتشاره. ومن أهم هذه الشروط التي وضعها ابن الهيثم ما يلي:

يوجد الضوء بشكل مستقل عن الرؤية وخارجًا عنها؛ يتحرك الضوء بسرعة كبيرة جدًا ولكنها ليست لحظية وفجائية؛ ويفقد من شدة وهجه بقدر ما يبتعد عن المصدر؛ إن ضوء المصدر جوهري – وضوء الجسم المضاء ثانوي أو عابر – وكلاهما ينتشران على الأجسام المحيطة بهما، ويدخلان الأوساط الشفافة، وينيران الأجسام الكمداء التي بدورها تُرسل الضوء، وينتشر الضوء من كل نقطة من الجسم المضئ أو المضاء تبعًا لخطوط مستقيمة في الأوساط الشفافة وفي جميع الاتجاهات هذه الخطوط الوهمية التي بموجبها تنتشر الأضواء تُشكّل معها الشعاعات، وتكون هذه الخطوط متوازية أو متقاطعة، ولا تندمج الأضواء في أي من الحالتين؛ وتنتشر الأضواء المنعكسة أو المنكسرة وفق خطوط مستقيمة في اتجاهات معينة. ونستطيع أن نرى بسهولة من أن أيًا من هذه المفاهيم لا يرتبط بالرؤية.

ووفقًا لابن الهيثم توجد الألوان مستقلة عن الضوء في الأجسام الكمداء، ونتيجة لذلك فإن الضوء وحده المنبعث من هذه الأجسام – ضوء ثانوي أو عابر – يصحب الألوان التي تنتشر عندئذٍ حسب نفس المبادئ ونفس قوانين الضوء. وكما أوضحنا في مكان آخر[1]، فإن مذهب الألوان هذا هو الذي فرض على ابن الهيثم تنازلات للتقليد الفلسفي، وأرغمه على الاحتفاظ بلغة (الصور) التي سبق أن أفرغها من محتواها عندما كان يُعالج الضوء فقط.

يجب على نظرية الرؤية مستقبلًا أن تستجيب ليس فقط للشروط الستة للرؤية، بل أيضًا لشروط الضوء وانتشاره ويخصص ابن الهيثم ما بقي من المقالة الأولى من كتاب المناظر والمقالتين اللتين أعقبتاها لصياغة هذه النظرية، حيث يستعيد فيزيولوجية العين وبسيكولوجية الإدراك كجزء متكامل من نظرية الإدخال الجديدة هذه.

تُعالج المقالات الثلاث من كتاب المناظر من المقالة الرابعة وحتى السادسة علم انعكاس الضوء. والواقع أن هذا المجال قديم قدم علم المناظر نفسه، وقد درسه بطلميوس باستفاضة في مناظره لكنه لم يكن في يوم من الأيام موضع دراسة موسعة كتلك التي قام بها ابن الهيثم. وإضافة إلى مقالاته الثلاث الضخمة في مؤلفه كتاب المناظر خصص مقالات أخرى مكملة لها في أثناء بحثه لمسائل تتعلق بعلم الانعكاس كمقالة المرايا المحرقة. وتتميز دراسة ابن الهيثم في الانعكاس، من بين سمات أخرى، وبإدخال مفاهيم فيزيائية لتفسير مفاهيم معروفة، وفي نفس الوقت للإمساك بظواهر جديدة. وخلال هذه الدراسة يطرح ابن الهيثم على

1. في كتابنا:
Optique et Mathématiques: **Recherches sur l'histoire de la pensée scientifique en arabe,** (Aldershot: Variorum reprints, 1992), Chap.II.

نفسه مسائل جديدة، كتلك المسألة التي تحمل تحديدًا اسمه.

لنأخذ بعض محاور بحثه هذا في الانعكاس. إنه يُعطي القانون ويُفسره بواسطة نموذج ميكانيكي ذكرناه سابقًا[1]. ثم يدرس هذا القانون لمختلف المرايا: المستوية منها والكروية والأسطوانية والمخروطية ويعير اهتمامًا قبل كل شيء وفي كل حالة منها، إلى تحديد المستوى المماس على سطح المرآة في نقطة السقوط، وذلك لكي يُحدد المستوى المتعامد مع هذا السطح، والذي يحوي الشعاع الساقط والشعاع المنعكس، والناظم في هذه النقطة هنا، وكما هو الأمر في دراساته الأخرى، ولكي يتحقق من النتائج بالتجربة نراه يصمم ويصنع جهازًا استوحاه من الجهاز الذي أعده بطلميوس لدراسة الانعكاس، لكنه جاء أكثر تعقيدًا ويُناسب جميع الحالات.

ويدرس ابن الهيثم أيضًا صورة الجسم وموضعها بالنسبة إلى المرايا المختلفة، ويهتم بمجموعة كبيرة من المسائل المتعلقة بتحديد زاوية السقوط لانعكاس معين معطى، وذلك بالنسبة إلى مختلف المرايا، وبالعكس. وطرح أيضًا، بالنسبة إلى مختلف المرايا، المسألة التي ارتبطت باسمه وهي التالية؛ لدينا مرآة وأمامها نقطتان، وينبغي تحديد نقطة ما على سطح هذه المرآة بحيث إن المستقيمين اللذين يصلان بين هذه النقطة والنقطتين المعطاتين سابقًا يكون أحدهما مُحددًا لاتجاه الشعاع الساقط، والآخر لاتجاه الشعاع المنعكس. وقد توصل إلى حل هذه المسألة المعقدة.

يخصص ابن الهيثم المقالة السابعة والأخيرة من كتاب المناظر للانكسار، وكما فعل في دراسته للانعكاس، فإنه يُدخل في هذه المقالة عناصر تفسير فيزيائي ميكانيكي لعملية الانكسار. ثم يختم مقالته هذه برسائل مثل الكرة المحرقة، ومقالة في الضوء، حيث يعود إلى مفهوم الوسط على غرار ابن سهل.

يبدأ ابن الهيثم مقالته السابعة هذه من كتاب المناظر بالاستناد إلى قانونين نوعيين للانكسار، وإلى عدة قواعد كمية، مثبتة كلها بالتجربة بواسطة جهاز كان قد صممه وصنعه كما فعل في حالة الانعكاس السابقة. وينص القانونان النوعيان والمعروفان من سلفيه بطلميوس وابن سهل على ما يلي:

1. إن الشعاع الساقط، والشعاع المنكسر، والناظم في نقطة الانكسار تقع جميعها في المستوى نفسه؛ يقترب الشعاع المنكسر من الناظم إذا نفذ الضوء من وسط أقل كمدة إلى وسط أكثر كمدة، ويبتعد عن الناظم إذا نفذ الضوء من وسط أكثر كمدة إلى وسط أقل كمدة.

2. مبدأ رجوع الضوء العكسي (العودة المتطابقة).

ولكنه بدل أن يتابع الخطوات التي سار عليها سلفه ابن سهل بفضل اكتشافه لقانون سنيليوس، نراه يعود إلى النسب بين الزوايا ليصوغ قواعده الكمية.

يخصص ابن الهيثم جزءًا أساسيًا من مقالته السابعة لدراسة صورة جسم ما بواسطة الانكسار، وبخاصة إذا كان السطح الفاصل بين الوسطين مستويًا أو كرويًا. وخلال هذه الدراسة يتوقف عند الكاسر الكروي، وعند العدسة الكروية لكي يُتابع، بطريقة أو بأخرى، بحث ابن سهل، ولكن مع تعديل هذا البحث بعمق. إن دراسة الكاسر والعدسة هذه موجودة فعلًا في هذا الفصل المخصص لمسألة الصورة، وليست مفصولة عن مسألة الرؤية. وفيما يتعلق بالكاسر، فإن ابن الهيثم يُميز بين حالتين للشكل، تبعًا لموقع المصدر الضوئي الذي يُمثل نقطة، والذي يقع على مسافة متناهية، أي تبعًا لوجوده من الجهة المقعرة أو من الجهة المحدبة لسطح الكاسر الكروي.

ثم يدرس العدسة الكروية موليًا اهتمامه بشكلٍ خاص للصورة التي تعطيها العدسة عن الجسم، إلا أن دراسته هذه تقتصر على حالة واحدة، وهي عندما يكون الجسم والعين على نفس القطر، وبتعبير آخر فهو يدرس من خلال عدسة كروية صورة جسم موضوع في مكان خاص على القطر الذي يمر بالعين. ومساره يذكرنا بمسار ابن سهل في دراسة العدسة محدبة

1. في المصدر نفسه: Optique et Mathématiques, Chap.II.

nor longitudine huius corporis. Tunc enim, cum quieuerit aqua, uidebis partē corporis, quę eſt in-tra aqua groſsiorem illa, quę eſt extra aquam. Patet ergo ex hac experientia, quòd omne uiſum comprehenſum in aqua, cōprehenditur maius, quàm ſit in ueritate. Item ſit corpus ſphæricū, cuius conuexum ſit ex parte uiſus, & res uiſa ſit ultra centrum ſuperficiei ſphæricę, & ſit illud corpus groſsius aere: Sed in aſſuetis uiſibilibus non eſt tale aliquid, quod uideatur ultra corpus diaphanū ſphæricū groſsius aere, ultra centrū ſphæræ, & res uiſa cum hoc ſit intra corpus ſphæricū: hoc enim nō fit, niſi corpus ſphæricū fuerit uitreum aut lapideū, & fuerit totum corpus ſphæricum ſolidum, & res uiſa fuerit intra ipſum, aut ut corpus ſphæricum ſit portio ſphæræ maior ſemiſphæra, & res uiſa ſit applicata cum baſi eius: ſed hi duo ſitus raro accidunt: huiuſmodi ergo res nō ſunt de aſſuetis uiſibilibus: non ergo debemus occupari circa ea, quæ accidunt huiuſmodi uiſibilibus. Sed ſunt quædam aſſueta, quæ uidentur ultra corpus diaphanum ſphæricū groſsius aere, cujus conuexum erit ex parte uiſus, cum res uiſa fuerit ultra ſphæram cryſtallinam, aut uitream in aere, non intra ſphæram. Poſitiones aūt huiuſmodi uiſibiliū ſunt multimodæ: Sed hæc raro cōprehenduntur: & ſi cōprehendantur, raro uidentur. Non eſt ergo coueniens diſtinguere oēs illas poſitiones. Simus ergo cōtenti una ſola poſitione, ſcilicet ut uiſus & res uiſa ſint in eadē perpendiculari ſuper ſuperficiē corporis ſphærici.

49. Si uiſus, centrum refractiui conuexi denſioris & uiſibile ultra refractiuum poſitum, fuerint in eadem recta linea: imago uidebitur corona ſeu armilla: & maior uiſibili. 43 p 10.

Sit ergo uiſus a: & corpus ſphæricum b g z d: & centrū eius ſit e: & continuemus a e, & extrahamus eam rectè: & ſecet ſuperficiem ſphæræ in duobus punctis b, d: & extrahamus ipſam in parte d uſq; ad h: & extrahamus ex linea h b a ſuperficiem æqualem ſecantem ſphæram: faciet ergo [per 1 th 1 ſphæricorum] in ſuperficie ſphærę circulum b g z d. Octaua autem figura in capitulo de imagine [29 n] diximus, quòd in linea b d ſunt plura puncta, quorum formę refringuntur ad a ex circumferentia b g z d: & quòd forma totius illius lineæ refringitur ad a, ſi b g z d fuerit continuum & non fractum in parte b. Refringatur ergo h l ad a ex circumferentia b g z d, & refringatur h ad a ex g: & l ad a ex p: forma ergo h l refringetur ad a ex arcu g p: & continuemus lineas g m h, g a, l z p, p a: h ergo extenditur per g h, & refringitur per g a: & l extenditur per l p, & refringitur per p a: & cōtinuemus lineas e g, e m, e z: & extrahamus e m ad c: & e z ad f. forma ergo, quæ extenditur per a g, refringitur per g h, & peruenit ad h: & forma, quæ extenditur per a p, refringitur per p l, & peruenit ad l: hoc eſt, ſi corpus diaphanum fuerit continuum uſq; ad g. Si uero corpus ſphæricum fuerit ſignatū apud ſuperficiem ſphæricam: tunc forma, quæ extenditur per a g: refringitur per g m in partem perpendicularis, quę eſt e h: & cum forma perueniet ad m: refringetur ſecundo in partem contrariam perpendicularis, quæ eſt e m c: refringatur ergo ad k. Et ideo etiam forma, quæ extenditur per a p, refringitur p p z: & cū fuerit refracta ad z, refringetur ſecundò ad contrariā partē perpendicularis, quæ eſt e z f: ſit ergo refractio formę, quę peruenit ad z, per lineā z o. Forma ergo k extenditur per k m, & refringitur p m g: deinde refringitur ſecūdo per g a. Et ſimiliter forma o extenditur per o z, & refringitur per z p: deinde ſecūdo refringitur p p a. Forma ergo totius k o refringitur ad a ex arcu g p. Et ſi linea a k o fuerit fixa, & imaginati fuerimus figurā a g p k circūuolui circa a k o: tunc arcus g p faciet figurā circulare, ut armillam, à cuius uniuerſo refringetur forma k o ad a: & erit imago k o apud centrum uiſus, quod eſt a. Forma ergo k o uidebitur in tota ſuperficie circulari, quæ eſt locus refractionis, quæ eſt in rectitudine linearum radialium, quæ eſt figura armillæ. Forma ergo k o uidebitur maior ſeipſa: & erit figura formæ diuerſæ a figura k o. Hoc autē poteſt experimentari ſic. Accipe ſphæram cryſtallinam aut uitream rotundiſsimam, & accipe corpus paruum: ut granum ciceris uel ceram paruam: nam experientia per corpus paruum erit manifeſtior, & tingas ipſam colore nigro, & ſit figura ceræ ſphærica: deinde ponas ipſam in capite acus, & ponas ſphæram cryſtallinam in oppoſitione alterius oculorum, & claude alterum oculum, & eleua acum ultra ſphærā, & aſpice ad medium ſphæræ, & pone ceram in oppoſitione medij formæ, ita ut ſit oppoſita medio ſphæræ in una linea recta, quò ad ſenſum, & reſpice ad ſuperficiē ſphæræ: tunc enim uidebis in illa ſuperficie ſphæræ nigredinē rotundam in figura armillæ. Si uerò non uideas eam: moue ceram ante & poſt, donec uideas nigredinem rotundam, tunc aufer ceram, & abſcindetur nigredo: deinde redeat cera ad ſuum locum, & iterum uidebis illam nigredinem rotundam. Ex hac ergo experientia patebit, quod ſi res uiſa fuerit ultra corpus diaphanum ſphæricum groſsius aere, & uiſus, & res uiſa, & centrum corporis ſphærici fuerint in eadem linea recta: tunc uiſus comprehendit illam rem uiſam in figura armillæ.

50. Si uiſus, centrum circuli in refractiuo cylindracco conuexo denſiore, & uiſibile ultra refractiuum

zz

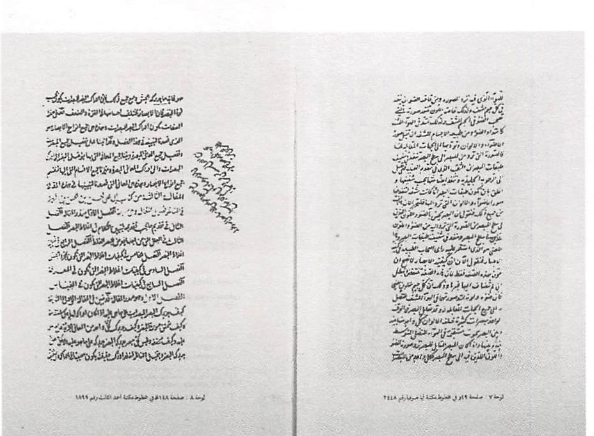
انعكاس الضوء على العدسة الكروية . (عن نسخة مكتبة قطر الوطنية).

الوجهين زائدية المقطع. ويأخذ ابن الهيثم كاسرين منفصلين، ويُطبق عليهما النتائج التي حصل عليها سابقًا. ويستخدم خلال دراسته للعدسة الكروية الزيغ الكروي لنقطة ما على مسافة متناهية في حالة الكاسر، لكي يدرس صورة مقطع يُشكّل جزءًا من المقطع الذي يحدده الزيغ الكروي.

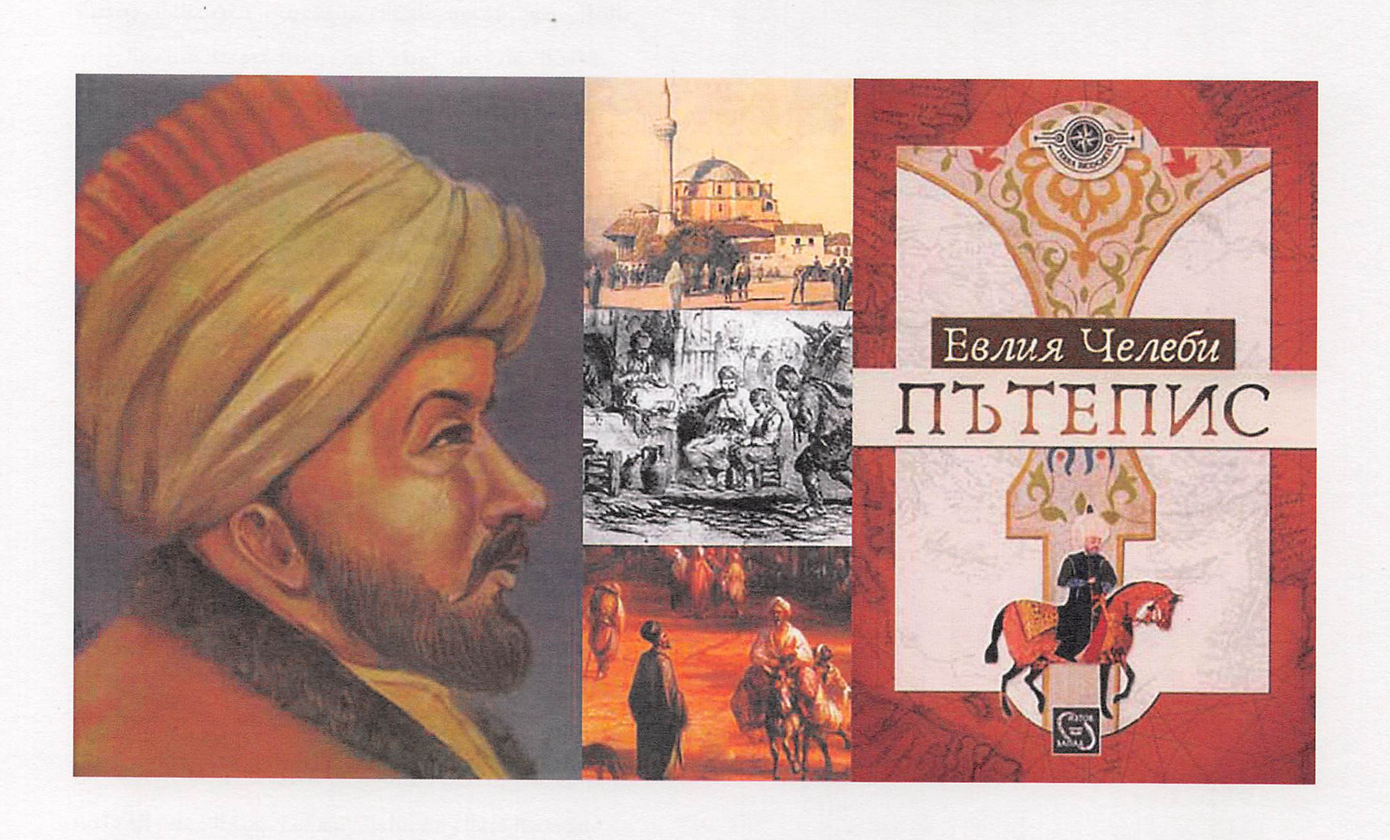
وفي مقالته الكرة المحرقة، التي تُعتبر ذروة في البحث البصري الكلاسيكي، يوضح ابن الهيثم ويدقق بعض النتائج على العدسة الكروية التي حصل عليها في كتاب المناظر، ويرجع من جهة أخرى في كتابه إلى مسألة الإشعال بوساطة هذه العدسة. ففي هذه المقالة نجد أول دراسة مفصلة عن الزيغ الكروي للأشعة المتوازية والساقطة على كرة من البلور والمتعرضة لانكسارين. ويستعمل خلال دراسته هذه قيمًا عددية مأخوذة من كتاب المناظر لبطلميوس لزاويتي السقوط 40 و 50 درجة. ويعود إلى قيم الزوايا بدل أن يطبق قانون سنيلليوس المذكور ليفسر ظاهرة التركيز البؤري للضوء المنتشر وفق مسارات موازية لقطر الكرة.

وكما فعل ابن الهيثم في المقالة السابعة من كتاب المناظر أو في بعض الكتابات الأخرى حول الانكسار، فإنه يعرض في مؤلفه الكره المحرقة بحثه بطريقة فيها شيء من المفارقة. ففي الوقت الذي يبذل فيه عناية كبرى لاستنباط وتركيب ووصف الأجهزة التجريبية، التي تُعتبر متقنة بالنسبة إلى ذلك العصر، والتي بإمكانها تحديد القيم العددية، نراه يتجنب، في معظم الحالات، إعطاء هذه القيم. وعندما يضطر إلى استعمال هذه القيم، كما هي الحالة في الكرة المحرقة، فإنه يستعملها بإيجاز واحتراز. أما هذا التصرف فربما يعود لسببين على الأقل. الأول هو نمط الممارسة العلمية نفسه آنذاك، إذ يبدو أن الوصف الكمي لم يكن بعد قاعدة ضرورية. والسبب الثاني يتعلق، من دون شك، بالسبب الأول، فالأجهزة التجريبية لم تكن تعطي سوى قيم تقريبية. لذلك، استنادًا إلى ما ذكرناه، كان باستطاعة ابن الهيثم أن يأخذ بعين الاعتبار القيم التي أخذها من كتاب المناظر لبطلميوس.





عن كتاب المناظر لابن الهيثم، طبعة الكويت، 1983.


Евлия Челеби
ПЪТЕПИС

«سياحتنامة مصر» (1672-1680)

قراءة نقدية لأبعاد الخطاب العثماني



د . ناصر أحمد إبراهيم سليمان

أستاذ مشارك التاريخ الحديث والمعاصر بقسم العلوم الإنسانية

كلية الآداب والعلوم جامعة قطر

أستاذ مشارك التاريخ الحديث والمعاصر بقسم العلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم جامعة قطر، حاصل على الدكتوراه في فلسفة التاريخ من جامعة القاهرة 2003، وترقى أستاذ مشارك في عام 2008. تتركز اهتماماته البحثية في حقل التاريخ الاجتماعي لمصر والشرق الأوسط في العصر الحديث. ونُشرت له عدة كتب منها: الأزمات الاجتماعية في مصر في القرن السابع عشر؛ و"الفرنسيون في صعيد مصر، المواجهة المالية 1798-1801". وتتركز مقالاته البحثية حول مرحلة التحول الاجتماعي والفكري في المجتمع المصري بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر..

جميع الصور الواردة في هذا المقال من اختيار الكاتب

تكشف الدراسة عن أبعاد الخطاب العثماني وأهم ملامحه في كتاب «سياحتنامة» للرحالة التركي أوليا جلبي. وتقدم قراءة نقدية لنصوص هذا المصدر التاريخي؛ بحثًا عن الصورة التي رسمها لحقيقة ما تمثله مصر والمصريون في الذهنية العثمانية؛ بعبارة موجزة هل سياحتنامة مصر تمت صياغته كنص وصفي ينتمي إلى التقارير الواقعية أم حمل في مضمونه «خطابًا عثمانيًا» له أبعاد معينة وسمات واضحة وأهداف خاصة؟

تحاول هذه الدراسة الكشف عن أبعاد الخطاب العثماني وأهم ملامحه في المجلد العاشر من كتاب «سياحتنامة مصر» الذي كتبه الرحالة التركي الشهير أوليا جلبي (1611-1682)[1]؛ واضعًا به خلاصة خبرته بأدب الرحلة والترحال في عالم الامبراطورية العثمانية، حيث أنفق من عمره قرابة نصف قرن (1630 – 1680) قضاها بين السياحة والترحال وسجل تجربته السياحية والأدبية في كتاب من عشرة مجلدات ضخمة، حملت عنوان «سياحتنامة». والحقيقة أن السفر والكتابة عن رحلاته مثَّلا الهدف الرئيس لحياته كلها. استوقفته مصر طويلًا لتمثل المحطة الأخيرة في رحلاته (بين عامي 1672 - 1680)؛ حيث انكب على اكتشافها ومعرفة أحوالها، عبر فضاء الأمكنة وحركة البشر، ورصد عادات وتقاليد وممارسات ثقافية في حقول جد متنوعة؛ كالدين والتصوف والسياسة والأدب والآثار، وما تعلق بأدب الحكايات والغرائب والعجائب التي سمعها وآمن بها وراق له تسجيلها في مدوناته.

تروم هذه الدراسة تقديم قراءة نقدية لنصوص المجلد العاشر «سياحتنامة مصر» الذي يعنينا هنا دراسته بشكل خاص؛ بحثًا عن الصورة التي رسمها لحقيقة ما تُمثله مصر والمصريون في الذهنية العثمانية. وقد لاحظت بعض الدراسات الحديثة أن غالبية كُتّاب القرن السابع عشر، بما في ذلك كُتّاب الأخبار، كانوا يكتفون باتباع التقاليد السابقة في الكتابة عن الدولة العثمانية ككيان قوي لا يمس، وذلك انطلاقًا من فكرة «مركزية استانبول العاصمة» التي تحكم عالمًا متسع الأرجاء، كما تتضمن مفهوم أن الدولة العثمانية نفسها تجسد بنيان امبراطورية قوية غير مسبوقة في التاريخ؛ ووفقًا لهذا المنظور كان لا يُسمح للكُتّاب - نظريًا - بتجاوز فكرة «الدولة العلية»؛ فالدولة ليست محلًا للتساؤل أو التفكير في نقد سياستها أو تراجع مستوى قوتها الضاربة؛ وهو ما يتطلب بطريقة أو بأخرى، عدم الإعلاء من شأن الآخر (التابع) أو حتى الإطراء على إنجازات حضارية ما، حققها الخصم أو العدو

1. محمد على عوني: **سياحتنامة مصر**، تحقيق عبد الوهاب عزام، وأحمد السعيد سليمان، وتقديم ومراجعة أحمد فؤاد متولي، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2003)؛ وثمة ترجمة أخري قدمها الصفصافي أحمد القطوري. وبالمقارنة بينهما تبين أن ترجمة الصفصافي ليست سوى إعادة نشر كاملة لنص ترجمة محمد عوني!، وتقتصر الإضافة الجديدة فقط في ترجمته للصفحات الواقعة في نهاية المجلد التاسع، والتي تتناول خروج أوليا جلبي من مكة متوجهًا إلى القاهرة. ولذا اعتمدنا بشكل أساسي على نص ترجمة محمد عوني، ورجعنا بحسب الحاجة إلى الجزء المترجم من المجلد التاسع عند الصفصافي القطوري، الصادرة تحت عنوان: الرحلة إلى مصر والسودان وبلاد الحبش، (المجلد الخاص برحلة الوصول إلى مصر القاهرة) جزآن، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الإصدار 1492، 2010)، ج1 ص 83-160. وللتميز بينهما أشرنا إلى ترجمة عوني باسم كتاب سياحتنامة مصر ، وترجمة الصفصافي باسم الرحلة إلى مصر والسودان وبلاد الحبش.

الواقع خارج حدود الدولة[1]. هذه الأفكار النظرية شكلت في المجمل إطارًا محددًا أمام الكُتّاب العثمانيين للحيلولة دون الخوض في طرح أية مراجعات حول هذه المسألة.

والسؤال الإشكالي هنا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن أوليا جلبي كان يمثل شريحة معينة في النخبة المثقفة المنتمية للبلاط العثماني : فإلى أي حد تأثر صاحبنا بهذا المنظور السائد بين كُتّاب القرن السابع عشر، وما درجة انعكاس مثل هذه الأفكار على صياغته لنص «سياحتنامة مصر»؟ إن طرح هذا السؤال يقودنا في الحقيقة إلى محاولة فهم ما إذا كان أوليا جلبي قد بنى تصوره عن مصر وحياة أهلها انطلاقًا من رؤيته الفردية كمراقب لواقع عاينه بنفسه لسنوات طوال، متجاوزًا تلك الضوابط الشائعة لدى النخبة العثمانية أم أن الرؤية الرسمية بحدودها وثوابتها قد فرضت نفسها عليه، ولم يستطع هو الفكاك من أسارها، فبدت كتابته معبرة عن التزام واضح بهذا الإطار المقيد نظريًا وبالأفكار التي يجري الترويج لها بطريقة أو بأخرى؟ أم أن كتابه، في الأخير، جاء ترجمةً لمقاربة من نوع خاص، جمعت بمستويات مختلفة بين التعبير بحرية تامة عن تجربة هذا الرحالة ورؤيته الواقعية، وبين الالتزام المقيد بالمنظور الرسمي للدولة العلية؟ بعبارة موجزة هل «سياحتنامة مصر» تمّت صياغته كنص وصفي ينتمي إلى التقارير الواقعية المنطلقة من «خطاب الحقيقة» أم حمل في مضمونه «خطابًا عثمانيًا» له أبعاد معينة وسمات واضحة؟ وهذا هو السؤال الرئيس لهذه الدراسة.

سياحتنامة مصر نمطًا للكتابة التقريرية

استغرقت رحلة أوليا جلبي بمصر قرابة عقد من الزمان (1672-1680)، وكانت مصر نهاية أسفاره وخاتمة حياته؛ حيث توفي بعد إتمام رحلته بها، في عام 1682. وإذا كانت أسفاره، عبر ثلاثٍ وعشرين دولة، داخل حدود الدولة العثمانية وخارجها، قد استُوعِبَت في عشرة مجلدات[2]، فإن مما له دلالته ومغزاه تخصيصه لمصر - وحدها - مجلدًا كاملًا تجاوز الألف صفحة، هو المجلد العاشر من هذه الموسوعة التي تُعدّ أهم مصادر أدب الرحلات على مستوى الحقبة العثمانية كلها. وليس ثمة مبالغة بالقياس إلى ما تضمنه المجلد العاشر من تفاصيل ثرية، طالت أنماطًا مختلفة من حركة الحياة الثقافية والاجتماعية في مصر في القرن السابع عشر، أن يكون هذا المصدر موضوعًا للمقاربة مع ما رصدته بعد قرن ونصف القرن ريشة المستشرق الانجليزي، إدوارد وليم لين، في كتابه الكلاسيكي الشهير «عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم»[3] (المنشور في عام 1836)؛ والذي نال اهتمامًا ملحوظًا بدراسته ونقده[4]، فضلًا عن استخدامه على نطاق واسع داخل أوساط الأكاديميين المتخصصين وخارجها، في حين لم يحظ نظيره «سياحتنامة مصر» بذات المقاربة والاهتمام.

وعلاوة على ذلك ينطوي كتاب «سياحتنامة مصر»، كمصدر أدبي، على أهمية خاصة، وربما استثنائية؛ ففي الحقيقة لم يصلنا من أدبيات الرحلة (العثمانية) سوى القليل، وذلك مقارنةً بالرحلات التي قام بها رحالة مسلمون من كل مكان من خارج المركز العثماني[5] أو رحلات نظرائهم الأوربيين العصية

1. روبير مانتران: **تاريخ الدولة العثمانية**، جزآن، ترجمة بشير السباعي، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ج 1، ص 398 – 399؛ وبشكل محدد تشير فاروقي إلى أن معظم المصادر الأولية قد اعتمدت منظور «مركزية استانبول». راجع ثريا فاروقي: **الدولة العثمانية والعالم المحيط بها**، ترجمة حاتم الطحاوي، ومراجعة عمر الأيوبي، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 63، 64.
2. قدمت الموسوعة الإسلامية تحديدًا لعدد الدول التي زارها وضمنها في كل مجلد من المجلدات العشر، راجع:

Evliya Çelebi: **The Encyclopedia of Islam, New edition**, B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (eds.), Vol. II, (London: 1965), pp.717-720.

3. إدوارد وليم لين: **عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم (مصر ما بين 1833 – 1835)**، ترجمة سهير سهوم، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991).
4. لعل دراسة إدوارد سعيد من أهم القراءات النقدية لهذا المصدر ضمن كتابه الرائع: **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، انظر الفصل الثاني ص 197-315، خاصة الصفحات 260-271.
5. للتعرف على أهم الرحالة المسلمين الذين زاروا مصر في العصر العثماني، يمكن الرجوع لأحدث الدراسات التي نشرها محمد عفيفي تحت عنوان: صورة مصر عند الرحالة المسلمين في العصر العثماني، **مجلة حوليات إسلامية**، المجلد رقم 33، (1999)، ص 61-77.

على الحصر[1]. وبرغم أهمية رحلة أوليا جلبي وما فاقت به غيرها إلا أنه لم يكن أول رحالة عثماني شق طريقه إلى مصر؛ فقد سبقه الرحالة مصطفي على (1541-1600)[2] الذي زار مصر المحروسة مرتين، الأولى في عام 1568، والثانية في عام 1599، ووضع خلاصة ملاحظاته وتعليقاته في كتابه تحت عنوان «حالات القاهرة من العادات الظاهرة»[3]؛ وبعد أن وضع أوليا جلبي كتابه سياحتنامة في مطلع ثمانينيات القرن السابع عشر، انقطع تقريبًا مجيء الرحالة العثمانيين المهتمين بأدب الرحلة ووصف مصر، لمدة قرنين؛ حتى نشر خالد ضياء الدين تقريره عن رحلته إلى مصر وذكرياته المصورة فيها نحو عام 1909؛ مستخدمًا آلة التصوير الحديثة؛ حيث أفسح للصورة الفوتوغرافية مساحة أكبر من التحليل الوصفي المعتاد[4]. ولعل إجراء أي مقاربة بين نصوص تلك الأدبيات التي خلّفها الرحالة العثمانيون القلائل، تُظهر تفوق نص كتاب سياحتنامة مصر وتَميزه؛ سواء على مستوى الرصد والتفاصيل أو من ناحية شمولية المعلومات وغناها، والتي بلورت صورة دينامية، اتسمت بقدر واسع من التنوع والثراء لطبيعة الحياة في قاهرة مصر المحروسة.

ومن المؤكد أن طول المدة الزمنية التي قضاها أوليا جلبي بالقاهرة كان لها انعكاسها في تفوق هذا الرحالة على نفسه؛ فقد وفرت له الوقت الكافي للتعرف على مساحات عريضة من الثقافة السائدة وتأملها، والاقتراب من ملامسة أفكار وسلوكيات مجموعات اجتماعية متباينة من شرائح المجتمع المصري؛ وتحليل بعض ممارساتها، سواء المرتبطة بالدين والتصوف، أو بقيم ثقافية متجذرة في الواقع الاجتماعي. كما منحته مدة إقامته الفرصة لبناء عمله بطريقة متماسكة، عبرت عن فكره واعتقاداته أكثر من تقديمها صورة لواقع مصر كما عاينها، علاوة على إنتاج تفسيرات معينة وطرح بعض الآراء والانتقادات المختلفة.

وبالمقاربة ليس ثمة من تمتع بإقامة طويلة بالقاهرة، من بين رحالة القرن السابع عشر على الأقل، مثلما توافر لأوليا جلبي : فالرحالة الأوربيون، على سبيل المثال، كانت مدة رحلتهم إلى مصر، في الغالب، تستغرق بضعة أشهر أو عامًا، وقلما استغرقت الزيارة عدة أعوام متصلة. وثمة رحلات عديدة تزامنت مع فترة وجود أوليا جلبي بالقاهرة خلال عقد السبعينيات، وبداهة تباينت في أهميتها وزوايا الرؤية ونوعية الخطاب (الاستشراقي) وطريقة وعمق التفسيرات المطروحة بها، ومن حسن الحظ أن عددًا منها وجد طريقه للنشر، منها

1. من المعروف أن المعهد الفرنسي للآثار الشرقية قد نشر عشرات الرحلات المهمة، وثمة دراسات جادة أجريت حول هؤلاء الرحالة الغربيين تفاوتت في العمق والتحليل، لكنها غطت مساحة زمنية طويلة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر ومنها:

Sarga Moussa: **Le Voyage en Égypte , anthologie de voyageurs Européens , De Bonaparte à l' occupation Anglaise,** (Paris: Ropert Laffon, 2004); Carré, J. M.: **Voyageur et écrivains français en Égypte,** 2 tomes, (Le Caire: 1932); Clément, R.: **Les Français d' Égypte aux XVIIe et XVIIIe siècles,** (Le Caire: 1960); Shirley Howard Weber: **Voyages and Travels in the Near East fore 1801,** (Princeton: 1997).

وإلهام محمد على ذهني: **مصر في كتابات الرحالة والقناصل الفرنسيين في القرن الثامن عشر**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992).

2. يُعدّ مصطفي على واحدًا من أشهر مؤرخي وأدباء الدولة العثمانية الذين ظهروا في القرن السادس عشر. له ما يزيد عن 60 مؤلفًا في التاريخ والأدب، أشهرها «كنه الأخبار» و «موائد النفائس في قواعد المجالس» و«حالات القاهرة من العادات الظاهرة». وكان يستهدف من رحلاته واطلاعاته الواسعة وضع كتاب كبير حول « تاريخ العالم»؛ ولذا كان يتطلع لدى الباب العالي أن يمنحه باشوية مصر أو وظيفة دفتر دار لها؛ لأن مصر على حد قوله - بالنسبة لمشروعه -كانت المكان المثالي الذي يتطلع إليه؛ حيث يتوافر بها الكتب المهمة؛ لكن لم يستجب لطلبه، وتمّ تعيينه بدلًا من ذلك أمينًا لميناء جدة، وكانت القاهرة آخر محطاته حيث مات بها في عام 1600؛ دون تحقيق مشروعه الموسوعي الكبير. راجع المقدمة التحليلية التي وضعها أندرياز ديتز لترجمته لكتاب مصطفي على: **حالات القاهرة من العادات الظاهرة**، من اللغة التركية إلى الإنجليزية:

Mustafa Ali: **Description of Cairo of 1599,** edited by Andreas Dietze, (Vienna: 1975), pp. 7-21.

3. ولاحظ أندرياز ديتز من خلال قراءة وترجمة نص المخطوط أن مصطفي على كان يعني بالقاهرة «مصر كلها». راجع:**Ibid,p.10**.

4. خالد ضياء الدين: **ذكريات مصورة عن مصر**، ترجمة سامية محمد جلال، مراجعة الصفصافي أحمد القطورى، (القاهرة: المركز القومى للترجمة الإصدار رقم 1038، 2006).

على سبيل المثال تقرير الرحالة الألماني جوفي ميكيله فانسليب (1671)[1] وتقرير الطبيب الإنجليزي «إدوارد براون»[2] Edward Brown (طبيب الملك شارل الثاني ورئيس مجلس الأطباء بلندن) الذي زار مصر وقضى بها عامين كاملين (بين يناير 1673 وديسمبر 1674). وقرب نهاية فترة أوليا جلبي جاء إلى مصر الرحالة «إليس فيريارد» Ellis Veryard (عام 1678)[3]. وتمثل هذه الكتابات الأدبية، في مجملها، مصدرًا للتاريخ الثقافي والسياسي لمصر، خلال حقبة السبعينيات نفسها.

بيد أن ما ميز نص سياحتنامة مصر، بالمقاربة مع تلك الأدبيات، ليس حجم التقرير المطول، على أهميته، ولا غزارة المعلومات ودقة التفاصيل الواقعية أو حتى ما تجاوز منها حدود الواقع؛ وإنما ما طرحته ذهنيته من تفسيرات وتصورات اتسمت بالبعد الشعبي، وهو ما أضفى عليها مذاقًا خاصًا؛ إذ اتسمت، في كثير من مواضعها، بمسحة أسطورية؛ جراء اعتماده على كثير من الحكايات الشفاهية السائدة؛ ورصده الحكايات المختبئة في ذاكرة المصريين، وما خالطها من خرافات وغرائب ونوادر، حرص على استقصاء رواياتها وتسجيلها كما سمعها، وتهيئة إدراجها في نسيج مدوناته، لتأخذ موضعها في السياق التاريخي، وهو ما جعل نص كتابه يُشكِّل بالفعل أحد مصادر التاريخ الثقافي لمصر القرن الـ 17م من «منظور شعبي».

ولما كان أوليا جلبي قد حل بمصر برعاية من السلطة المركزية، فضلا عن صلاته الوطيدة بالنخبة المتصلة بالقصر السلطاني[4]؛ حيث كان أبوه يشغل منصب رئيس صاغة القصر[5]، فضلًا عن تكليفه ببعض المهمات الرسمية الخاصة، خلال ترحاله بين مصر وبلاد السودان والحبشة؛ فقد مكنه ذلك على ما يبدو من الحصول على عدة تسهيلات، ربما لم تتيسر لغيره، وأهمها بالطبع تذليل اطلاعه على الدفاتر والسجلات الديوانية الأصلية[6]، ينقل منها ما يشاء، حيث مكّنه ذلك من تدعيم معلوماته بسيل من البيانات المهمة، التي يُعدّ هو أول من استخدمها بشكل مكثف في عمل أدبي؛ والتي يصعب الحصول على معظمها في مصادر تاريخية مشابهة، ما جعل نص كتابه يتجاوز، بكل تأكيد، حدود «أدب الرحلة العابر» الذي لمسناه على سبيل المثال عند كل من نظيريه، السابق عليه مصطفي على، أو اللاحق له خالد ضياء الدين. لقد ضَمَّن أوليا جلبي كتابه ثروة من التفاصيل وعددًا كبيرًا من البيانات الإحصائية، إلى جانب تعليقاته المتلاحقة، التي لم يتردد في كتابتها؛ إزاء كل ما أثار انتقاداته المختلفة، والتي تحولت بالفعل إلى جزء مهم في نسيج النص، ليتجاوز مرة أخرى دوره كمراقب مدقق إلى لعب دور شبيه بالمراقب النقدي.

وعلى ذلك فنحن أمام نمط أقرب إلى الكتابة التقريرية الممزوجة بالتفسيرات الشعبية، ورصد الوقائع والتفاصيل الدقيقة عن كل شيء يمكن للمرء أن يصادفه، أو يثير انتقاداته هنا أو هناك. ومن دون شك إن تجميع تلك الانتقادات والتعليقات المختلفة، وتحليلها في سياقاتها

1. جوفي ميكيله فانسليبو: **تقرير الحالة الحاضرة لمصر 1671**، (القاهرة: ترجمة وديع عوض، مراجعة محمد عفيفي، المركز القومى للترجمة، الإصدار رقم 1005، 2006).
2. Edward Brown : **Voyage en Égypte 1673-1674,** traduit de l'anglais par Marie- Thérèse Bréant et avant- propos, notes et index de Serge Sauneront , [IFAO], (le Caire 1974).
3. Ellis Veryard : **Voyage en Égypte pendant les années 1678-1701,** [IFAO], (Le Caire: 1981).
4. تشير ثريا فاروقي إلى أن مواهب أوليا جلبي الاجتماعية هي التي جعلته رفيقًا مفضلًا لكبار الموظفين، وأنه استغل علاقاته مع الصدر الأعظم مالك أحمد باشا وغيره من الشخصيات المرموقة في البلاط العثماني، ليس من أجل تعيينه في مناصب ذات رواتب عالية، بل للحصول على فرص للسفر. راجع، ثريا فاروقي: «الأزمة والتغيير 1590-1699» في خليل إينالجك ودونالد كواترات (تحرير): **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، مجلدان، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، مج 2، ص 231.
5. أوليا جلبي : **المصدر السابق**، ص 145.
6. يشير محمد حرب إلى أن أوليا جلبي أُتيحَ له، في كل بلد عثماني زاره، الاطلاع على السجلات الرسمية ودفاتر التعداد والإحصاءات الخاصة بكل من أستانبول ودمشق والقاهرة، وأنه كان له اهتمام كبير بتدوين الأرقام ، راجع، محمد حرب: **العثمانيون في التاريخ والحضارة**، (دمشق: دار القلم، 1989)، ص 388.

المختلفة، يُمكن أن يكشف عن شخصية الراوي (صاحب الرحلة) وتحديد بعض مواقفه وتمثلاته العاكسة لأفكاره الخاصة، والتي نحاول هنا ربطها بالسؤال المحوري المطروح آنفًا حول ما تعنيه مصر والمصريون في مخيلته خاصة، وما تمثله لدى نخبة المثقفين العثمانيين عامةً؛ وهذه هي أحد الرهانات الأساسية في هذه الدراسة.

اكتشاف مهمة وميلاد مشروع كتاب «سياحتنامة مصر»

من المعروف أن أوليا جلبي، بعد مرور أكثر من ثلاثة عقود من الترحال، كان قد قرر زيارة مصر، في أعقاب أدائه لفريضة الحج، ويبدو أنه كان عازمًا على ذلك منذ خروجه من استانبول؛ فما إن انتهي من أداء الشعائر حتى التحق بركب قافلة الحج المصري؛ وحُمِلَ برسائل خاصة ليُسلمها إلى والي مصر إبراهيم باشا[1]. ولدى وصول قافلة الحج المصري إلى العادلية، عند مدخل القاهرة، كان وزير مصر في استقبال القافلة، والتقى بأوليا جلبي ضمن من التقى بهم من «الخاصة الكبار»، وأحسن استقبال أوليا جلبي وتكريمه بشكل خاص؛ باعتباره من «خاصة البلاط العثماني»، وظهر ذلك جليًا مما أبداه هذا الوزير من رعاية وحفاوة بأوليا جلبي : فقد عهد إبراهيم باشا إلى مجموعة الأغوات من خاصته باصطحابه، وجعله في خيمة مجاورة لخيمته حتى دخوله القاهرة، كما وفر له كامل احتياجاته الأساسية، وزوده بمبالغ مالية معتبره، وسُمِحَ له بالتردد على ديوان مجلسه الخاص حتى بات معروفًا لدى الكثيرين بأنه «من طبقة الندماء الخواص»[2]. إن دلالة تفاصيل مجيئه إلى مصر والاحتفاء به على هذا النحو، إنما تتمثل في اقترابه من دائرة السلطة، وتداخله مع كبار المسئولين، وهو أمر ساعده - فيما بعد - على الالتقاء بكبار موظفي المالية والشئون الإدارية الذين سوف يشكّلون بالنسبة إليه مصدرًا مهمًا لكثير من المعلومات.

بيد أن أوليا جلبي لم يكن عازمًا على البقاء في مصر لثماني سنوات؛ حيث اعتبرت، بالمقاربة أطول مدة قضاها في زيارة ولاية واحدة من الولايات التابعة للدولة العثمانية ؛ لكن فيما يبدو كانت حالة مصر نفسها، والظرف التاريخي المتعلق بعملية الإصلاح المالي والإداري، وأهمية هذا الظرف نفسه بالنسبة إلى استانبول المتطلعة إلى الإلمام بدقائق الأمور، وما يجري من تطورات، شكلت دافعيته للبقاء والمتابعة؛ من أجل كشف مسار الأحداث وتعقيداتها في الولاية المصرية. علاوة على تجشمه عناء البحث والاصطدام ببعض الصعوبات المتعلقة بفهم الطبيعة المعقدة للنظام المالي وما يكتنفه من غموض؛ مما اقتضي منه ضرورة إنفاق كل تلك السنوات في سبيل تدقيق مصادر معلوماته[3]؛ فقد كان من أولى أهدافه، ولا ريب، جعل تقريره عن الرحلة مصدرًا معرفيًا يمكن للمسئولين في استانبول الوثوق به والاعتماد عليه. ولذا نجده في كثير من المواضع يُخاطب السلطان العثماني تارة، وتارة أخرى يوجه نصائحه لكبار المسؤلين وللوزراء الباشوات الذين يجرى تكليفهم بولاية مصر[4].

وكان أوليا جلبي قد تابع عن كثب، بحكم قربه من صناع القرار باستانبول، مدى الترحاب الذي استُقبِلَت به إصلاحات إبراهيم باشا[5]، وخاصة أنه تمكن من معالجة الخلل في الموازنة، وحقق فائضًا نوعيًا، غير مسبوق، لصالح الخزينة السلطانية، التي كانت مهددة في السابق بتراجع عائداتها، فأمكنه معالجة الخلل، وزيادة وارداتها، التي تضاعفت بفضل ترتيباته من 15 مليون بارة إلى 30 مليون بارة ! [6]. وكان قد

1. أوليا جلبي : **الرحلة الحجازية**، ترجمة الصفصافي أحمد مرسي، (بيروت: دار الآفاق العربية 1999)، ص 292.
2. أوليا جلبي : **الرحلة إلى مصر والسودان وبلاد الحبش**، ص 155.
3. اعتاد أوليا جلبي عند جمع المعلومات وخاصة المتعلق منها بالمالية، مساءلة الكثيرين من العاملين بالروزنامة، وحين كانت تجتمع أقولهم أو تصريحاتهم كان يدونها في متن تقريره، وفي بعض الأحيان كان يُشير إلى ذلك صراحة. راجع أوليا جلبي: **المصدر السابق**، ص 206.
4. أوليا جلبي: **مصدر سابق**، ص 265؛ 435؛ 517 – 581.
5. **المصدر السابق**، ص 225.
6. Shaw, S.J: **The Financial, Administrative Organization, and Development of Ottoman Egypt 1517-1798**, (P.U.P.: 1962), pp. 291 -294; André Raymond : **Le Caire Des Janissaires**, (Paris: CNRS Editions, 1995), p.21.

أرسل تلك الأموال مشفوعة ببعض التقارير والملخصات التي اهتمت بها الإدارة أيما اهتمام. ولم يعزب عن ذهنية أوليا جلبي دلالة هذه التجربة الإصلاحية التي ما فتئ يُشيد بها[1] ويذكرها في مواضع عدة من كتابه[2]، وهو بصدد رصد التطورات المتلاحقة؛ حيث أدرك أوليا جلبي أنه بصدد لحظة استثنائية تزيد من أهمية ما يرصده بشأنها: فقد لاحظ تحرك كبار قادة العسكر في اتجاه إعاقة مسار عملية الإصلاح، بعد رحيل الوزير إبراهيم باشا، بل وتهديد استمراريتها ككل؛ فقد قام هؤلاء القادة بممارسة ضغوطهم على الباشوات الذين توالوا على حكم مصر، طيلة عقد السبعينيات، وأعاقوا جهودهم في المضي في تنفيذ الإصلاح[3]؛ ونجحوا من جديد في استئصال ما يقرب من سبعة ملايين من إجمالي عائد الخزينة، لتصب، كما في السابق، في جيوب أمراء المماليك وقادة أوجاقي الإنكشارية والعزب[4]. وازداد الموقف خطورة وتعقيدًا بعد تدبير حادثة «حرق الدفاتر الديوانية»!، والتعرض لبعض الشخصيات العاملة في الإدارة المالية بالقتل لأقل شبهة أُثيرت حول تورطهم في إحاطة استانبول بما يجري من ممارسات احتكارية أو بما يجري من إعادة تقنين لاستقطاعات مالية كبيرة[5]، تركت آثارها سلبيًا، من جديد، على عائد الخزينة السلطانية.

ومن هنا أدرك أوليا جلبي أن القدر ساقه إلى مهمة كبيرة وشائكة، سوف تُضفي أهمية من نوع خاص على تقريره الذي يتعين أن يتجاوز فكرة الوصف التقليدي الشائع في أدب الرحلات، للأماكن والمزارات ولحركة الناس والتعريف بطبائعهم، إلى التركيز أكثر على تقديم تحقيق مالي، مطول وتفصيلي، عن خزائن مصر وثرواتها، وبما يكشف مصادر دخولها المادية المتنوعة التي عاينها بنفسه وأذهله حجم ثرائها وتنوعها. وفي هذا السياق تولّدت فكرة إفراد مجلد كامل وخاص بمصر؛ حيث مثلت له هذه الولاية حالة مهمة من كل جوانبها؛ لا يمكن اختزال وصفها أو التعريف بأهميتها في عدد من الصفحات[6]، كما هو حال غيرها من البلدان التي زارها داخل وخارج الامبراطورية، وهو يُقر بأن الوقوف على أحوال مصر أمر ليس بالهين، لكنه «حرك قلمه على قدر طاقته». ولأهمية ما يرصده من معلومات، ازداد حجم المجلد؛ برغم حرصه على أن يقدم صورة مختصرة[7]، فقد بلغت صفحات الكتاب في الأصل التركي (الألف ومائة صفحة)، ومع ذلك اعتبر هذا المجلد « قطرة في بحر أو ذرة في الشمس»![8]. مصر في التحليل الأخير كانت بالنسبة له حالة معرفية ثرية محفزة للتأمل، وجديرة « بالمعرفة والاطلاع»[9]. في هذا السياق تولدت لديه فكرة وضع كتاب «سياحتنامة مصر» الذي أراد أن يختتم به مدونات طوافه حول العالم.

1. لطالما أبدى أوليا جلبي إعجابه بسياسة إبراهيم باشا المالية، في غير موضع من كتابه، ووصفه بالوزير البصير المدبر، وحيد عصره في الكتابة وعلم المحاسبة، وأنه لم يأت لمصر حتى عهد قريب وزير مثله؛ أي حتى مطلع ثمانينات القرن الـ17م. راجع أوليا جلبي: **مصدر سابق،** ص 448، 575.
2. **المصدر السابق،** ص 191-192؛ 207؛ 223-229؛ 448؛ 513؛ 516؛ 527؛ 529؛ 575؛ 576.
3. أشار بوضوح إلى بعض أساليبهم في التحايل على مخصصات الوزراء والخزينة، في سياق الفصل الخامس عشر، المتعلق بمطلب «قوانين مصر» منذ عهد السلطان سليم وحتى نهاية تاريخ رحلته، راجع أوليا جلبي : **مصدر سابق،** ص 187-193.
4. Shaw, S.J: **op.cit,** pp. 293 -294.
5. أحمد شلبي ابن عبد الغني: **أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات،** تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، (القاهرة: 1978)، ص 170-174.
6. أوليا جلبي : **مصدر سابق،** ص 239، 477، 504.
7. **نفسه،** ص 235.
8. أوليا جلبي : **مصدر سابق،** ص 576.
9. أوليا جلبي : **سياحتنامة مصر،** ص 222.

دلالة السياق الزمني في النص وعلاقته بالخطاب

يُشكل الحضور الزمني وطريقة توظيفه جزءًا مهمًا من بنية نص الرحلة[1] وخاصة إذا ما تعمد الرحالة تقديم استخدام معين، له علاقة مباشرة أو غير مباشرة، بالخطاب والهدف النهائي من عملية الكتابة والتدوين. في كتاب سياحتنامة مصر سنجد أوليا جلبي يتجاوز الطريقة الكلاسيكية الشائعة في أدبيات الرحلة، والتي تؤطر لتحركات وتنقلات الرحالة بتواريخ محددة، وأحيانًا بصورة شبه يومية؛ بقصد إبراز صاحب الرحلة أن تقريره نص يروي وقائع حقيقية، لا متخيلة، وأن النص أيضًا نتاج تدريجي لمشاهداته المادية ولعملية التدوين المؤطرة بتواريخ المعاينة والتسجيل إثر كل استقصاء. تجاوز أوليا جلبي هذا التقليد الكتابي، واختار في المقابل تركيز الزمن في نقطة محددة تمثل حقبة السبعينيات من القرن الـ17م ككل، وفي هذا السياق تحديدًا تختفي الشخصيات، ومعظم الإشارات الزمنية المقومة للحظات المشاهدة أو التي تؤرخ لتنقلات الرحالة هنا وهناك، ليحل محلها «سيرورة الحكي»، عبر التصنيفات الموضوعية، المختارة من جانبه بعناية، تعكس وجود استراتيجية في الكتابة؛ وتُظهر في النهاية أن أمثال أوليا جلبي كان يعنيهم بالدرجة الأولى التحدث عن مصر، لا عن تحركاته هو من مكان لآخر. وهنا يمكن القول بأنه ضحى بذاته من أجل إبراز التفاصيل الهائلة، سواء التي أظهرت احترافيته في الرصد والتسجيل أو عكست ثقافته وسعة اطلاعه على المرجعيات التاريخية وتوظيفه لها، بما أثرى النص بأبعاد تاريخية وواقعية في آن واحد. لقد آثر بقاءه خارج المشهد كمراقب: فالناس تتحرك وتقضي شواغلها وتتشابك علاقتها ومصالحها ويعلو ضجيجها هنا وهناك، وهو يراقب ويجمع المعلومات ثم يصنفها في شكل « مطالب معرفية»، ليظل يلعب دور «المراقب المدون» الساعي وراء الحقائق واستقصاء الأخبار بما في ذلك حكايات الأهالي التي كانت تفسر له بعض تساؤلاته؛ ولذا قلما وجدناه يحرص على تدقيق تحركاته الذاتية أو تقويمها بتواريخ محددة[2]. ومن دون شك أكسبه هذا النهج مرونة كبيرة في حرية صياغة أفكاره ومدوناته، والتنقل بحرية عبر نقاط زمنية متعددة، بطريقة تراوحت بين رصد الواقع واستدعاء ذاكرة التاريخ.

وبين العمق التاريخي والسياق الزمني للكتابة يُمكننا أن نلمح حدين زمنيين بارزين، يشكلان معًا الإطار التاريخي للكتاب، لكنهما أيضًا ينطويان على دلالة ومغزى؛ إذ لهما علاقة مباشرة بالخطاب المتضمن في بنية النص. الحد الزمني الأول، يبرز في تخصيصه الفصل الأول من كتابه لنزول آدم عليه السلام وبنيه أرض مصر، ليكونوا هم أول من توطنوا هذا البلد، وما وعد به الله نبيه آدم عليه السلام وذريته بأن يجعل لهم مصر بلدًا خصبًا، يوفر القمح والخبز بما يكفي مؤنتهم ويفيض[3]. والحد الزمني الثاني يُمثله قدوم العثمانيين إلى المشرق العربي؛ وحكمهم الممتد إلى زمن الرحلة نفسها؛ باعتبارها حقبة متكاملة ومستمرة، ويسميها بـ«العهد السعيد»[4].

وهكذا مثل هبوط آدم عليه السلام وتوطن أولاده واستقرارهم، بداية التعريف بمصر كمجال. وإذا كانت هذه

1. من أهم الدراسات التي عالجت بنية الفضاء والزمن في أدبيات الرحلة دراسة شعيب حليفي : **الرحلة في الأدب العربي.. التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل**، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية الإصدار رقم 121، 2002)، ص 317–332.
2. نجد في مواضع متفرقة من المجلد العاشر اهتمامه بذكر بعض التواريخ؛ لكنه يوردها في لحظات متباعدة للتذكير بأحداث مهمة في ذاكرته، يُضاف إلى ذلك سبب آخر له علاقة وطيدة بالتركيز على الأماكن لتتبوأ المساحة المحورية التي تأخذ بزمام الحكي، وهنا تغدو الإشارات الزمنية جزءًا تابعًا للفضاءات. وعلى كل حال جاءت الإشارات الزمنية، في مجملها، محدودة جدًا؛ ولعل أبرزها تحديد دخوله لمصر في 7 صفر 1083هـ/1672م؛ لتسجيل راهنية اللحظة التاريخية التي بدأ معها سياحته في مصر، ومنها أيضًا رصده خبر موت الشيخ محمد البكري في عام 1087هـ/1676م، الذي نعته بأنه «ولى نعمته»!، وكذا إشارته إلى حدث كبير ومؤثر يتعلق باندلاع الحرب العثمانية الروسية في عام 1089هـ/1678م. وقد يضاف إلى ذلك أخيرًا اهتماماته بعلم التنجيم والنبوءات، والتي أشار في واحدة منها إلى اقتراب تحقق نبوءة تتعلق بأحوال مصر في المئوية الجديدة للقرن الثاني عشر الهجري، بأنه وفقًا لرؤية الحكماء «فأن مصر بعد عام 1100هـ/1689م ستعمر عمرانا كبيرًا جدًا»...إلخ.
3. أوليا جلبيَ : **سياحتنامة مصر**، ص 25.
4. **نفسه**، ص 606.

البداية التاريخية (الكلاسيكية في كتب التراث[1]) تلعب دورها في إضاءة أولى صفحات التاريخ المصري العام، إلا أن تخطيط الفصول التالية يُنبئ عن استراتيجية واضحة المقصد؛ إذ خصصها للغزاة الذين تكالبوا على امتلاك سدة الحكم في مصر، وحددها بأكثر من 140 غازٍ من شعوب وأمم مختلفة الأعراق والثقافات[2]؛ رامزًا بهذه المسيرة الزمنية لمرحلة من الضعف والتخبط طويل الأجل، كانت مصر معها تنتظر – وفقًا لهذا المنظور – مَن ينتشلها من ركام تلك الأوضاع المتدهورة، وهنا تحديدًا يتبلور بجلاء أهم أبعاد الخطاب العثماني، الذي تلخصه فكرة أن قدوم آل عثمان للمنطقة كان له أثر دائم، في إزالة الخراب والدمار وإقامة العدل ونشر العمران، ووصل ما انقطع في التاريخ المصري العام. إن تغيير المياه الراكدة وإعادة بعث الحياة كانت –وفقًا لهذا المنظور– مشروطة بمجيء العثمانيين؛ وهو يسوّق هذه الفكرة بصياغة الحقيقة المطلقة : «إن تملك سلاطين آل عثمان وسيطرتهم له أثر في تقلب الأحوال وتغير الظروف في صالح مصر وعمرانها؛ فتحول سهولها وصحاريها.. إلى قرى عامرة، آهلة بالسكان، ومزدانه بالكروم والحدائق والبساتين، وتظهر فيها أنهار وجداول، مياهها صافية، كأنها ماء الحياة، تجرى في الأرض، حتى تصب في البحر الأبيض، وبفضل همة السلطان العالي الشأن، وعهده السعيد، وصنيعه المحكم، سيجري النيل.. وستظهر بمصر ثلاث عيون...»[3].

ووفقًا لهذا المنظور مر التاريخ المصري العام بلحظتين مضيئتين؛ الأولى الموغلة في القدم المزدهرة بنتاجها الحضاري، ولحظة مجيء العثمانيين واستمرارية حكمهم (الأبدي) الذي أحدث – من وجهة النظر هذه - «القطيعة» مع ماضٍ كان مليئًا بالمظالم وحكم الطغاة، ومن ثم قدر لمصر أن تبدأ مع آل عثمان عهدًا جديدًا، يبشر بالعدل والاستقرار؛ ووفقًا لهذا يجري تمثيل السلطان العثماني بأنه «يمثل عدالة الله في أرضه»، كما ينعت الباشا الممثل لسلطة الدولة العلية، بصفات مختارة بعناية، وليست مرسلة؛ بأنه «باني مباني العدل، وهادم أساس الظلم والفساد، وحافظ معالم الإسلام، ناصر ضعفاء الأنام، وحامي حمى الدين والدولة، ماحي آثار الظلم والذلة[4]. ويعطف بقارئه في موضع آخر على نظرية الحكم عند العثمانيين، وموقع السلطان العثماني «ولى الأمر» على رأس الأمة وممثلًا لها؛ وذلك عبر التصريح «بوجوب الامتثال للأمر السلطاني»؛ لأن السلطان هو «ظل الله في أرضه»، وإطاعته «فرض وواجب» ومخالفة أوامره «مخالفة للشرع»![5].

وهكذا بدا ثمة خط زمني تصاعدي بين لحظتين متباعدتين، لكن مصر (المكان والذاكرة التاريخية الممتدة) حققت الربط الدلالي بينهما : فأولاد آدم هم المنطلق التاريخي أو نقطة البداية الحقيقية لما تعنيه مصر، كمكون تاريخي قديم، يطيب لأوليا جلبي وصفه أو إدراجه تحت اصطلاح «أم الدنيا» الذي صار علمًا على هذا البلد في الذاكرة التاريخية[6]، أما «دولة آل عثمان» فهي نهاية مسيرة طويلة حققت غايتها؛ بضم مصر، كأهم ولاية عربية في الشرق الأدنى، إلى دار السلطنة القادرة وحدها على الحفاظ عليها وحمايتها.

يذكرنا هذا النوع من الأفكار عند أوليا جلبي بما سوف تروج

1. اعتاد كتاب الأخبار اتخاذ هبوط آدم عليه السلام وتوالى قصص الأنبياء، ثم الدول التي تعاقبت منذ ظهور الإسلام، كمسار زمني تقليدي للتأريخ لمصر قبل مجيء العثمانيين، ويبدو أن أوليا تأثر بهذا التقليد؛ من واقع اطلاعه على كتاب الأخبار. وأحد أبرز الكتابات التي اتخذت نفس المسار ويمكن المقاربة معها مخطوط لمجهول بعنوان: **زبدة اختصار تاريخ ملوك مصر المحروسة**، مكتبة المتحف البريطاني، رقم Add 9972، ورقة 2-3.
2. أفرد ثلاثة فصول في الكتاب لرصد قائمة طويلة من السلاطين والملوك الذين استحوذوا على حكم مصر مع تحديد مدة حكم كل منهم، وهم الفصول أرقام 10 / 11 / 12. راجع أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 68 - 135.
3. **نفسه**، ص 606.
4. **نفسه**، ص 223، 224.
5. **نفسه**،ص 228.
6. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 29.

له مدارس الاستشراق فيما بعد، خلال القرن الثامن عشر وماتلاه[1]، والتي أخذت بعدًا تجريبيًا مكثفًا، مع أول اعتداء غربي في العصر الحديث، مثلته حملة جيش الشرق، بقيادة بونابرت؛ حيث تردد ذات المضمون الأيديولوجي تقريبًا: ففرنسا إنما اجتاحت المشرق العربي من بوابة مصر (1798)؛ وبُرِرَ الغزو كذلك بالعمل على إيقاف التدهور والخراب هناك، ومساعدة الأهالي على التخلص من نير الاستبداد وظلمات الجهل والتخلف، ومجيء الغرب ممثلًا في حملة عسكرية شرط ضروري للتخلص من الاستبداد وتحقيق السعادة والازدهار في مصر والمشرق العربي. بيد أن المفارقة النوعية هنا بين هذين الخطابين، على تقاربهما، أن الخطاب الفرنسي ضمّ «القرون العثمانية» نفسها داخل حقبة التدهور الخطي، الممتد منذ وقوع مصر تحت حكم البطالمة والرومان وحتى قدوم جيش بونابرت إلى مصر في عام 1798![2].

وهكذا تصبح مصر، من وجهة نظر المحتل، إبان اللحظتين (العثمانية / البونابرتية)، مغلوبة على أمرها؛ وتظل المفارقة متمثلة في تبرير الغزو، في الحالتين، بالرجوع إلى عامل واحد مستمر ومتكرر؛ إنه «الاستبداد»، الناجم عن ظلم المماليك، (سلاطين وأمراء بكوات)، سواء حين كانت بأيديهم سلطنة المماليك القديمة (حتى أوائل القرن الـ16م) أو عندما نجحوا، كأمراء متنفذين، في الاستحواذ من جديد، وبالتدرج، على السلطة في مصر في النصف الأول من القرن الـ 17م الذي شهد «هيمنة مملوكية» ثم بعد مضي فترة من هيمنة الإنكشاريين[3]، فرضت «البيوتات المملوكية» الكبيرة نفسها من جديد في القرن الثامن عشر[4].

وبالمقاربة يمكن القول بأن أوليا جلبي إنما كان يُسهم في تأسيس خطاب أيديولوجي عثماني، يشتغل بتفسير وضعية مصر بعد خضوعها للامبراطورية العثمانية؛ وكيفية استمراريتها والاحتفاظ بها؛ خطاب يتحكم في صياغته من موقع سلطة المحتل التي يجسدها هنا قلم أوليا جلبي؛ وذلك باعتباره تركيا أولًا؛ ومراقبًا ثانيًا؛ ما جعله قادرًا على التحكم في إعادة توزيع الأضواء؛ بحيث يجعل من مبدأ ظهور دولة آل عثمان «وسطوع نجمها»[5] في ربوع المشرق العربي، بمثابة الحدث التاريخي الأكبر؛ ومبررًا ذلك – وفقًا لمنظوره - بنجاحهم في وضع نهاية لدولة الظلم والاستبداد (المملوكي)، ونشر العمران وتوفير الأمن في ربوع وادي النيل.

1. لمزيد من التفاصيل حول بنية الأفكار الاستشراقية الخاصة بمصر راجع أطروحة هنري لورنس: **الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر.. الاستشراق المتأسلم في فرنسا (1698-1798)**، ترجمة بشير السباعي، (القاهرة: دار شرقيات، 1999).
2. لعل أهم المصادر الفرنسية التي نشرت مؤخرًا وعبرت عن مضمون الخطاب الفرنسي الرسمي لفكرة ما تعنية «حملة مصر» المعروفة بـ «الحملة الفرنسية» مذكرات الجنرال هاويه التي نشرتها دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، انظر :

   Hauet, E.L.F : **Expédition d'Égypte (1798 – 1801), Mémoires d'un officier de l'armée française,** (Le Caire: Bibliothèque et Archives Nationales d' Égypte, 2005).

   وقد ألحق بالنص عدة دراسات نقدية لمذكرات هذا الجنرال الذي اضطلع بكتابة تاريخ رسمي للحملة الفرنسية، راجع دراستي كل من ناصر أحمد إبراهيم: **«شهادة تاريخية مؤجلة لأحد ضباط الحملة الفرنسية»**، ص 51 - 69، وهنا فريدة: **«خطاب أيديولوجي أم خطاب تاريخي؟»** ص 71 - 86.
3. Holt, P.M: **Egypt and the Fertile Crescent, 1516 – 1922,** (London: 1980), pp. 85 - 101.

   أندريه ريمون: **المدن العربية الكبرى في العصر العثماني**، ترجمة لطيف فرج، (القاهرة: دار الفكر والدراسات للنشر والتوزيع،1991)، ص 31.
4. تحولت السيادة العثمانية إلى سلطة اسمية / شكلية، بشكل واضح، مع «بيت القاذدوغلية» الذي تمكّن من الانفراد بالسلطة خلال ستينيات القرن الـ 18م. ولمزيد من التفاصيل حول بيت القاذدوغلية، راجع دراسة صبري العدل : **سيادة البيت القازداغلي على مصر 1662-1768**، رسالة ماجستير غير منشورة، (القاهرة: كلية الآداب جامعة عين شمس، 1995).
5. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، الفصل رقم 13، ص 136 – 182.

إن نظرة واحدة على الكتاب تكشف تركيزه على ثلاثة مجالات أساسية: أولها كشف ثروة مصر ومصادرها المالية المتنوعة، وثانيها متابعة تغلب أمراء العسكر على السلطة والاقتصاد، وآخرها ما تعلق بطوبوغرافية المكان، وما احتواه من آثار قديمة وإسلامية حتى عصره الراهن. وفي ضوء تلك المجالات الثلاثة، اقتربت مدونة أوليا جلبي من نمط «الكتابة التقريرية» المدعومة بالإحصائيات والأرقام المستقاة من الدفاتر الديوانية، حيث لا يجعل «للوصف» تلك الأهمية التي يُضفيها على عملية استكشافاته لما تحتويه الدفاتر الرسمية من بيانات ودلالات ذات مغزى. ولا تبدو هذه الملاحظة المنهجية في الكتابة عنده قاصرة على المجلد العاشر الخاص بمصر فحسب، وإنما كانت شائعة في كتاباته الأخرى، ففي دراسة مثلا أُجريت على مدينة القدس في ضوء مجلده الثالث[1]، بدت ذات الصورة بملامحها وأدواتها تعجّ بالرصد الطوبوغرافي للمدينة؛ مصحوباً بحشد البيانات والأرقام الإحصائية. ومن هنا جرى التركيز في المجلد العاشر -موضوع هذه الدراسة- على رصد مصادر الثراء أكثر من اكتراثه برصد دينامية الحياة الاجتماعية والثقافية في قاهرة مصر المحروسة.

وإزاء حالة الثراء غير العادي، راح يركز نقده في مواضع عديدة من هذا المجلد ضد الفرق العسكرية، معربًا عن استيائه البالغ من ممارساتهم الاحتكارية الفجة، والتي أدت إلى ازدياد قبضتهم على الاقتصاد على حساب دولة المركز، متحاشيًا في الوقت نفسه – كما هو متوقع – تحميل سياسة الباب العالي وضعفها مسئولية هذه النتيجة. بيد أن انتقاداته لطبقة العسكر (مملوكية وبدرجة أخف عثمانلية) قادته إلى مراجعة وضعيتهم التاريخية في الولاية وحدود مهامهم الوظيفية، وهنا تحديدًا وجد نفسه يلجأ إلى التاريخ؛ للنيل منهم بطريقته.

لكن هذا المنحى في الكتابة جعله يتصدى لطرح الأسئلة الصعبة، وفي مقدمتها سؤالان؛ الأول حول مدى شرعية غزو العثمانيين لمصر وانتزاعها من قبضة العسكر المماليك؟ والثاني حول دلالة ظاهرة تداول الأمم على سدة حكم هذا البلد، وموقع تبعيته للعثمانيين على هذا المسار الطويل من التداول والتبدل؟ فكيف عالج أوليا جلبي مثل تلك الأسئلة الشائكة والجرئية في زمانه؟ وغير خاف أن المغزى من طرح هذين التساؤلين، هو الاقتراب أكثر من قراءة أفكاره التي كانت تؤسس أو في أقل الاحتمالات توقعًا تعبر، سواء بطريقة واعية أو غير واعية، عن خطاب عثماني شائع، حدد منظور الدولة / المركز – آنذاك – لولاياتها التابعة ولرعاياها المنضوين تحت مظلة الإمبراطورية العثمانية.

أوليا جلبي وشرعية «غزو مصر» في الخطاب العثماني

إن لجوء أوليا جلبي إلى التاريخ، وتدخله في إعادة تشكيل سياقاته باستخدام التفسيرات الشعبية، استنادًا على ما جمعه من الحكايات المتواترة، ورؤى الأحلام وكرامات الأولياء وكبار الشيوخ، والدفع بكل ذلك إلى الواجهة – قد شكّل في الحقيقة ركيزة استراتيجية في الكتابة، ليس هدفها اكتشاف أضواء من الماضي، يمكن أن تساعده في فهم ظواهر معينة بطريقة موضوعية، كما أنها لم تستهدف قراءة الواقع نسبيًا كما عاينه، وإنما السيطرة على هذا الواقع عبر إعادة إنتاجه وتمثله، وفق منظور أجهد نفسه في بنائه وبطريقة مشتتة، عبر 64 فصلًا !؛ كيما يُكسبه مظهر الحقيقة ووقع التأثير. وبهذه المنهجية في الكتابة ذلل أوليا جلبي لنفسه إمكانية التدخل والتحكم بهامش واسع في توظيف مادته الإخبارية بطريقة خدمت – كما سنرى - أهداف الخطاب (العثماني).

إن القراءة المتفحصة «لسياحتنامة مصر» تظهر بوضوح أن القضية المركزية التي اشتغلت النص دارت تحديدًا حول «الولاية الغنية التي تغلب عليها العسكر»، ومن ثم فالنص ينهض على كشف خطورة هذه الظاهرة بالأساس، ولذا فإنه بقدر ما كان يعنيه إظهار تجليات ثراء مصر وخزائنها

1. هشام سوداوي هاشم : «صورة المجتمع المقدسي في القرن السابع عشر من خلال رحلة أوليا جلبي»، بحث مقدم للمؤتمر الخامس لكلية الآداب: **القدس تاريخًا وثقافة**، (غزة: الجامعة الإسلامية 2011). من الموقع التالي : http://research.iugaza.edu.ps/files/10096.PDF

للباب العالي[1]، بقدر اهتمامه بتوجيه سهامه النقدية للطبقة العسكرية، وبالأخص طبقة المماليك التي أبدى إزاءها امتعاضًا شديدًا؛ جراء استيلائها على معظم التزامات الأراضي، وتدخلاتها المتكررة التي تسببت في تراجع مخصصات الوزير العثماني نفسه فضلًا عن ضباطه وأعوانه الذين انقلبوا من ممثلي «سلطة فعلية» إلى «سلطة اسمية». ويحلو لأوليا جلبي -ربما بدرجة من المبالغة أحيانًا- وصف ضعف الوزير وبطانته العسكرية عبر تصويرهم بالقابعين وراء أسوار القلعة، يتكففون نفقات معيشتهم، حيث يتحصّلون على مرتبات ومخصصات لا تكاد تسد حاجاتهم![2].

شكلت هذه الظاهرة، بالنسبة لأوليا جلبي، التطور الدال على تبدل الأحوال تبدلًا دراماتيكيًا؛ فهو بوصفه عثمانيًا منتميًا للبلاط الامبراطوري، ظل ينكر على العسكر تجاوزهم لحدود دورهم وصلاحيات وظيفتهم، ما جعله يُعرض بهم؛ عبر مراجعة وضعيتهم التاريخية، منذ الوقت الذي تمّ فيه ضمّ مصر للإمبراطورية العثمانية، واستيعاب المماليك ضمن الطبقة العسكرية. وهو يولي اهتمامًا ملفتًا للنظر بدحض قضية ادعاء المماليك بأن مصر كانت في السابق قاعدة لإمبراطورية سلطنتهم المملوكية القديمة التي دامت قرابة قرنين ونصف، وأن العثمانيين هم «الدخلاء الغزاة» الذين حطموا هذه السلطنة وسلبوهم المجد والسلطة[3]. في هذا السياق وجد أوليا جلبي نفسه يُعيد طرح إشكالية الغزو العثماني وتفنيد «القضية المملوكية» والنظرية التي تستند إليها، ما جعل تقرير رحلته يتجاوز وظيفة الوصف في اتجاه يسمح بمناقشة مثل هذه القضايا المهمة. إن استقصاءاته وتصديه لمثل هذه الموضوعات وغيرها، دفعت به لإظهار أكثر أفكاره الانتقادية؛ سواء للمماليك أو حتى للمجتمع المصري نفسه، كما سنرى فيما بعد، فضلًا عن مراجعته النقدية لوضعية مصر وعلاقتها باستانبول، وهو ما أتاح الفرصة لكشف بعض أساسيات الخطاب العثماني الشائع في زمانه.

ورغم إدراكه صعوبة قبول فكرة غزو دولة إسلامية لدولة إسلامية أخرى؛ إلا أنه شحذ ذهنه للتصدي لمعالجة هذه القضية الشائكة، على نحو يروم إضفاء «الشرعية على الغزو»، وبما يُبرر في الوقت عينه حتمية زوال الدولة المملوكية مثل غيرها من القوى التي تداولت على حكم مصر. وتتبوأ هذه المسألة أهمية خاصة في الخطاب العثماني المتعلق بولاية مصر. وهنا يُجانب أوليا جلبي حقيقة سير الوقائع التاريخية لملابسات غزو العثمانيين لمصر، ليستبدل بها قصصًا ورؤى أحلام منسوجة من الخيال الشعبي (العثماني). بيد أنه يتعين تحليل مغزى هذا الاتجاه في أفكاره؛ لما يعكسه من قناعة صاحب الرحلة بأفكار معينة تختزنها مروياته الشعبية التي آثرها على القرائن التاريخية، حتى يُعطي لنفسه المرونة الكافية لتفسير تطورات الأحداث وفقًا لمنظوره واعتقاداته المجسدة في النهاية لمضمون الخطاب.

ويؤدي هذا النهج إلى إذابة الحدث التاريخي في خضم اختلاق مرويات شعبية متتالية، زج بها في متون كتابه، وبداهة جاء ذلك على حساب تخفيض درجة اعتماده على وقائع التاريخ التي لا تُشكّل في هذه الحال سوى إطار يكتنز داخله سيرورة «الحكي الشعبي»، فتبدو هذه المرويات المتناثرة بطول المجلد وكأنها جزء من سياق تاريخي. ومن دون الدخول في تفاصيل تلك المرويات، نعرج على مضمونها المحوري فحسب، بما يُساعدنا على استجلاء دلالاتها في تفسير المنظور العثماني لقراءة قصة «فتح مصر».

يمكننا في الحقيقة تخير ثلاثة مشاهد أساسية ذات مغزى، الأول منها: يتعلق بـ «قصة أخذ العهد والبشارة من النبي بفتح مصر»؛ والحكاية هنا تأخذنا مع تخفي السلطان سليم

1. يُحددها من واقع سجلات الروزنامة بـ 71 خزينة، وكل خزينة 1200 كيس مصري (وكل كيس مصري يعدل 25000 بارة)؛ أي ما يصل إلى ملياري ومائة وثلاثون مليون بارة. راجع أوليا جلبي: **مصدر سابق**، ص 225، 228.
2. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 189.
3. ظلت هذه الفكرة تورث للمماليك عبر الحكي والمسامرات، وخاصة في الأوقات التي اشتدت فيها شوكة المماليك في قمة السلطة، وازدادت وضوحًا - وفقًا لملاحظة مراقب مخضرم مثل الجبرتي، منذ عهد على بك الكبير. راجع، عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، أربع أجزاء، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية 1998)، ج1، ص 597.

الأول حين قرر زيارة الحرمين الشريفين[1]، قبل غزوه لمصر مباشرة، وقيامه بزيارة المسجد النبوي، ووقوفه أمام قبر الرسول، باكيًا منتحبًا على الحال التي وصلت إليها مكة والمدينة، ومبديًا أسفه على ضعف العناية بما أسماه «الناموس المحمدي»، وأنه أخذ على نفسه عهدًا وموثقًا أمام قبر الرسول، لئن بارك له فتح مصر، ليوقفن كامل أراضيها على الحرمين الشريفين، وليرسلن الأموال والكساوى والعطايا، وليعملن على إعلاء شأن هذا الناموس النبوي، وإنقاذه من إهمال «الكفرة الجراكسة»!. وبحسب رواية القصة جاءته البشارة مرتين قبل أن يغادر المشهد النبوي، الأولى من شيخ مسن كان جالسًا تحت شباك قبر النبي، بشره بالنصر، والثانية مثلها صوت جاءه من بعيد، رج آذانه، يأذن له بالذهاب إلى مصر حيث وعده النبي بالنصر المبين. بدا ذلك في القصة (الشعبية) بمثابة «ميثاق عهد ومباركة مقدسة للفتح»[2].

أما القصة الشعبية الثانية ، فهي « قصة كرتباي الفدائي»[3] الذي حاول الانتقام من سليم الأول بالتسلل إلى « قصر أم القياس» بجزيرة النيل، الذي اختاره السلطان سليم كمقر له إبان استيلائه على مصر، وتمكن البطل الشعبي (المملوكي) «كرتباي» من اقتحام غرفة نوم السلطان سليم؛ حيث أقدم على قتله. ومغزى القصة يبدأ بعد فشل الأمير المملوكي كرتباي والقبض عليه، إذ يتمّ نسج حوار بين السلطان سليم والأمير كرتباى، يدفع أوليا جلبي الأخير (الأمير كرتباي) للإفصاح، على لسانه،عن الجزء الأهم من وجهة نظر المماليك: «لقد هجمت [يا سليم] على ولايتنا، وسطوت على بلادنا، واستوليت على أهلنا وعيالنا، بعد قتل آلاف من عباد الله، وتشتيت ألوف ومئات آخرين.. واغتصاب الأملاك والأموال، ومنحتها الأجانب، والأدهى حُرمت من صحبة ولى النعم طومانباي الملك الشجاع». وهنا يدخل النبي كجزء أساسي في سردية الحكاية الشعبية؛ فكرتباي استأذن «الحضرة النبوية» في قتل سليم، لكن الرسول – وهذا هو المغزى – أعطى الإشارة لكرتباي بأن المولى عز وجل رضي عن آل عثمان– والكلام على لسان النبي – «لقد اقتضت حكمته البالغة زوال دولة الجراكسة، وقيام دولة آل عثمان، لذلك صار سليمًا في حمايتي وحراستي فلا تتعرض له ولا تؤذه أبدًا»[4]. ويتخذ أوليا جلبي من ثبوت فشل الفارس المملوكي كرتباي المشهور بقوته وجراءته في القتال، دليلًا على صحة حماية النبي لسليم ونجاح قيام دولة آل عثمان بإرادة إلاهية بحتة.

وتأتي القصة الثالثة والأخيرة في شكل رؤية / حلم ، رواه أحد السلاطين العثمانيين للعلماء ومشايخ الإسلام، اهتم أوليا جلبي بذكر تفاصيل هذا الحلم، والتعامل معه كرؤية حقيقية بدعوى تجلي النبي نفسه فيه كـ «قاضٍ» يفصل بين خصومة المماليك لآل عثمان، بسبب نقلهم لأثر قدم النبي إلى استانبول. جمع الحلم / الرؤية بين سلطانين، أحدهما مملوكي والآخر عثماني، وفي المشهد ظهر المؤيدون (السلاطين القدامى) في كل جانب، ومع افتعال حوار أقرب إلى المناظرة، بدأت الأفكار والتصورات ذات الطبيعة المتناقضة تظهر فوق السطح. الطرف الأول (المماليك) يتصدى بصورة غير مباشرة لفكرة الغزو وتبعاتها الدرامية، وما تسببت فيه

1. ليس من الثابت دخول سليم الأول للحجاز (قبل غزوه لمصر) فقد شهدت تلك السنوات المضطربة صراعًا على السلطة والنفوذ داخل القصر الإمبراطوري، انتهى بين الأخوة بحسم السلطنة لصالح السلطان سليم الأول، ثم تجشمه عناء خوض حروب شرق الأناضول وشمال العراق قبل ولوجه المشرق العربي. راجع خليل اينالجيك: **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة محمد الأرناؤوط، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2002)، ص 53، 54، 56، 92.
2. توضح الرواية أن سليم جاءته البشرى، وهو واقف على القبر، على لسان شيخ عجوز لا يعرفه، كان يجلس تحت شباك قبر الرسول، أوما إليه بالتوجه إلى مصر، وأن النصر حليفه برعاية الرسول محمد (ص) نفسه! إلى جانب كرامة أبداها له كل من العارفين بالله (الشيخ أبي السعود الجارحي/ والشيخ مرزوق الكفافي). راجع، أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 149 - 150.
3. **نفسه**، ص 179 – 182. والأمير كرتباي، وفقًا لابن إياس، كان برتبة «مقدم ألف»، وأنه تولى منصب «والى القاهرة» في زمن السلطان الغوري، وشارك في معركة مرج دابق بالشام. راجع ابن إياس: **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، 5 مجلدات، تحقيق محمد مصطفي زيادة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984)، ج 5، ص 6، 26.
4. **نفسه**، ج 5، ص 181.

من ترويع الآمنين، وتخريب الأوقاف وضمّ حصيلتها إلى مال الدولة؛ ومن ثم طالبوا النبي بإزالة آل عثمان عن ملك مصر، فيما يرد الطرف الثاني (آل عثمان) مدافعًا عن نفسه، بأنه نشر العمران وأن خراب الأوقاف من جراء أثر الزمن وتقلب الأيام، وأن سلاطين آل عثمان قائمون على خدمة الحرمين الشريفين، ويتحرون تحقيق العدالة، هنالك يقضي النبي، وقد استمع إلى حجة الطرفين، برد «أثر قدمه» إلى جامع قايتباي، والقطع ببقاء ملك مصر - بإرادة الله - بين يدى آل عثمان «حتى قيام أشراط الساعة»[1] !.

ومن الواضح هنا أن خلق أسطورة «الفتح العثماني المقدس» استندت في الأساس إلى إثارة ثنائية (العدالة / الاستبداد، العمران / والخراب)؛ لتفسير عملية الانتقال الحاسم في السلطة، وليس فحسب في زمن العثمانيين، وإنما كذلك فيمن تداولوا حكم مصر على مدار القرون والعصور. لكن اللافت للنظر هنا في هذه المرويات الشعبية (المحكية أو المتخيلة) أنها جعلت النبي ﷺ جزءًا من مكوناتها لإكسابها الوقع التأثيري على المتلقين لها من العوام، ومن ناحية أخرى إلحاحها على تأكيد فعل ومشيئة الإرادة الإلهية في نقل السلطة إلى آل عثمان؛ ومن ثم فالقصدية واضحة جلية وهي نفي دخول العثمانيين لمصر لغرض سياسي أو توسعي أو حتى لممارسة الهيمنة على المشرق العربي؛ وأنهم إنما جاءوا استجابة لـ «مهمة مقدسة»، كلفوا بها ولم يسعوا إليها. وبهذه الطريق، لا ينجح أوليا جلبي فحسب في تفنيد «القضية المملوكية» وتفريغها من مضمونها، وإنما كذلك، وهو الأهم، في إضفاء الشرعية على «الغزو»؛ واعتباره «ضرورة شرعية» كذلك لحماية مصر من المد الشيعي الذي يصوره أوليا جلبي على أنه كان مهددًا لمصر وأهلها؛ بعد ميل المماليك إلى التحالف السياسي مع الصفويين (الشيعة) والذي لم يتمّ من الناحية الواقعية، وهذا يُفسر لماذا ألح على ذهنية أوليا جلبي رفض «الآخر المملوكي»، ووصفه بالرافضة / الروافض الفاسدين» تارة[2]، و«بالكفرة الجراكسة الملعونين» تارة أخرى[3].

ويلاحظ أن قضية « شرعية الغزو» تظل تشتغل النص؛ فعبر سياقات مختلفة، وفي مواضع متعددة من الكتاب، يتعرض أوليا جلبي لهذه القضية الشائكة من جديد، وفي كل مرة نجده يقدم مبررًا إضافيًا، بصرف النظر عن نسبة التزامه ومسايرته للواقع التاريخي أو بلجوئه أحيانًا إلى التحايل على اختلاق أحداث ما والمبالغة في تفسيرها، وهو ما يؤسس ما يعرف بـ «ثقافة الفاتحين»، التي تعطي لنفسها حق التميز والحكم على الآخرين من موقع «الأنا المنتصرة». فمثلًا لا نجد في مصادر تلك الفترة أية إشارة إلى اتخاذ بعض المصريين قرار الجلاء عن وطنهم (إلى استانبول)؛ بسبب ممارسات مشينة تجسد ما سماه أوليا جلبي بـ«الظلم المملوكي المتواصل» أو حتى لأي أسباب أخرى، بل على النقيض من ذلك، حين تمّ في الحادثة الشهيرة إلزام مجموعات كبيرة من كبار الشيوخ والعلماء، ونواب القضاة المخضرمين، وأسطوات الحرف والصناع من كل فئة (ناهزت في جملتها الألف نفر)، بالتوجه قسرًا إلى استانبول، وقد بَيّن مراقب حاذق كابن إياس المعاصر لتلك الأحداث، أنها مثلت أبلغ مأساة مر بها المصريون على مدار تاريخهم، وكتب يقول: «لم يقاس أهل مصر شدة من قديم الزمان أعظم من هذه الشدة، ولا سمعت في التواريخ القديمة... ففارقت الناس أوطانها وأولادها وأهاليها، وتغّربوا من بلدهم إلى بلد لم يطؤوها قط، وخالطوا أقوامًا غير جنسهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»[4]؛ بل والأكثر دلالة من ذلك أن المصريين نظروا إلى القرار على أنه قرار «أسر / ونفي»، وأطلق عليهم ابن إياس نفسه «الأسراء المصريين»[5] ! ومغزاها بالغ الدلالة على ارتباط الناس ببلادها. والمعروف في وقائع الدهور لابن إياس، أن كثيرين منهم ناضلوا من أجل العودة ، ومنهم من أعياه طول المسافة، ومات على

1. **نفسه**، ص 386.
2. **نفسه**، ص 159.
3. أوليا جلبي : **مصدر سابق**، ص 174. وتتعدد الصفات التي ألصقها بالمماليك مثل : «مجرمي الجراكسة المناجيس».. و«الجراكسة اللئام».. و«حشرات الجراكسة»!...إلخ.
4. ابن إياس: **مصدر سابق**، ج 5، ص 232 (ذو الحجة 923 هـ / 1517م).
5. **نفسه**، ج 5، ص 229؛ 421؛ 433 – 434.

قارعة الطريق، ومنهم من تمكن من العودة هربًا، وظلت هذه حالهم على مدار ست سنوات، إلى أن سمح لهم السلطان سليمان بالعودة إلى القاهرة، وهو ما اعتبره الأهالي من أعظم محاسنه وعدله![1]

علاوة على ذلك لا نجد ما يدعم صحة ما ذهب إليه أوليا جلبي من أن رجال الدين والعلماء المصريين استنجدوا بالسلطان سليم، وكانوا يحثونه على الإسراع إليهم لتحقيق «الخلاص» من حكم المماليك؛ ولا توجد قرائن تاريخية أيضًا لما أشار إليه بأن هؤلاء العلماء أرسلوا إلى استانبول 40 فتوى تُجيز للسلطان سليم «إباحة قتل حكام مصر»؛ فالثابت في المصادر التاريخية أن العلماء والشيوخ لم يكونوا بعيدين عن المشهد على الإطلاق، وإنما كانوا في قلب تطور الأحداث التي مستهم بدرجة ملحوظة، فهم يُسارعون في اصطحاب السلطان الغوري وعسكر المماليك عند خروجهم لملاقاة العثمانيين في الشام لأجل شد أزر الجند في الدفاع عن كيان الدولة / السلطنة[2]، وحتى من بقوا منهم داخل مصر، اهتم بلعب الدور نفسه في تقوية الجبهة الداخلية، وتوثيق تكاتف القوى المملوكية التي هزتها الهزيمة، في سبيل جمع كلمتهم على قلب رجل واحد ومؤازرتهم في مواجهة القوة العثمانية الزاحفة على مصر بعد هزيمة مرج دابق[3].

وتظل المسألة الأبرز متمثلة في اتجاه أوليا جلبي إلى تفسير ميل المماليك إلى الصفويين، من منظور ديني لا سياسي، كيما يغض الطرف عن خطورة اللحظة الفارقة في تاريخ الشرق الأدنى إبان تحقق الاجتياح العثماني المرتقب للمنطقة، ومن ثم راح يصور الاتصالات الجارية بين الصفويين والمماليك، على لسان العلماء المصريين، على أنها خروج مارق على شريعة أهل السنة، وهنا يرصد نص فتوى حاول أن يدعم بها هذه النتيجة (المتخيلة)، كي يقنع قارئه بسلامة الموقف الذي قاد العثمانيين إلى اتخاذ قرار الحرب، وذلك بالنظر إلى أنهم حماة وممثلين للإسلام السني. ويشير نص هذه فتوى، التي لم نستطع الوقوف على صحتها في المصادر التاريخية المعاصرة، إلى أن «ولاية السلطان الغوري جائرة وخلعه فرض عين؛ إذ هو داخل بعمله هذا (التحالف مع الصفويين) في مذهب الرافضة (الشيعة)، فيجب نهب إقليمه وولايته وهدر دماء تابعيه، يقتلون ولا يؤسرون، ونساؤهم حرام علينا لا يتخذن جواري وإماء، ويجب الزحف إليهم ونزع البلاد منهم»[4]. وغير خاف المغزى هنا من صياغة مثل هذه الفتوى بهذا المضمون، إذ تصطنع «حجة شرعية»؛ لإسقاط الامبراطورية المملوكية وإرث أملاكها في بلاد المشرق العربي!

وخلافًا لمسألة الفتوى، دعم أوليا جلبي قصة الفتح بروايات شعبية أخرى كانت شائعة في البلاط العثماني حول قرار السلطان سليم بالتوجه إلى مصر، ومنها رواية «الكشف الصمداني» التي تُحاك على غرار قصة حادثة «سارية الجبل» التراثية[5]؛ وتتمثل هنا في صورة نداء استغاثة من كبار العلماء، كالشيخ أبو السعود الجارحي والشيخ مرزوق الكفافي، المشهورين بقامتهما العلمية، وبعلو منزلتهما لدى الحضرة السلطانية، يطلقان النداء، من مسافات بعيدة وهما خارج استانبول : «يا سليم تعال.. يا سليم تعال»؛ لإنقاذ مصر وعلمائها الذين طلبوا الاستغاثة. وتظهر الرواية الشعبية أن نداء الاستغاثة سمعه - عبر الآفاق ومن مسافات بعيدة - كل

1. نفسه، ج 5، ص 434.
2. نفسه، ج 5، ص 42 – 43.
3. عبد المنعم ماجد: التاريخ السياسي لدولة سلاطين المماليك في مصر، دراسة تحليلية للازدهار والانهيار، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988م)، ص 345.
4. أوليا جلبي: مصدر سابق، ص 159.
5. حادثة «سارية الجبل»: حادثة تاريخية وقعت سنة 23 هـ/ 645 م، حُوصر فيها المسلمون من مشركي بلاد نهاوند بفارس، وإذا بالخليفة عمر بن الخطاب، وهو بالمدينة، يخطب في المسلمين، يجد نفسه يُطلق النداء، من غير قصد منه ولا معرفة سبب : «يا سارية الجبل، الجبل، من استرعى الذئب الغنم فقد ظلم». وحين عاد سارية روى سبب قصة انتصاره أنه سمع صوتًا يحثه على الالتجاء للجبل، ومكنه هذا من حماية مؤخرة الجيش، وانتصر بالفعل على مشركي فارس. واللافت للنظر في هذا التوظيف للقصص التراثي، أن أوليا جلبي جعل مماليك الجراكسة (المسلمين) في موضع مشركي فارس؛ كي يُبرر اعتداء السلطان سليم، وينفي عنه فكرة قتاله للمسلمين في كل من الشام ومصر.

من السلطان سليم وقائد جيشه سنان باشا، فاعتبرت نبوءة حاسمة، فقام السلطان سليم من فوره يصرخ على جنوده «عجلوا بالزحف إلى مصر»[1].

وهكذا رسمت ريشة أوليا جلبي من المرويات الشعبية ملامح صورة تظهر «قرار الغزو» مشفوعًا بإرادة ربانية تجلت في الشواهد المحكية المختلفة، وأن السلطان سليم لم يكن سوى منفذ تلك الإرادة العليا، التي قررت إنهاء عصر سلطنة المماليك، ليبدأ عصرًا جديدًا مع الزمن العثماني المبشر - وفقًا لهذا المنظور - بالحرية والعدل والسعادة.

من «شرعية الغزو» إلى «شرعية الحكم» ونهاية التاريخ

إذا كان أوليا جلبي قد أمكنه حشد الشواهد المنتقاة بعناية من ذاكرة الخيال الشعبي (العثماني)؛ لتبرير فكرة الغزو وتكييفها مع موجهات الخطاب العثماني، المروج له هنا في إطار أسطورة «المهمة المقدسة»، إلا أنه، من ناحية أخرى، كان واعيًا بأن الترويج لـ «شرعية الغزو» وحدها ليست بكافية لتبرير «شرعية الحكم»؛ وهي مسألة لا يصعب التدليل عليها، وذلك من واقع ما ضمَّنه كتابه من نصوص متفرقة بطول المجلد العاشر؛ حيث إن الإلحاح على هذه القضية عكس جانبًا من القلق عنده، ربما بسبب التطورات الأخيرة والمتلاحقة التي أظهرت ضعف قبضة الدولة على هذه الولاية المهمة، وإن ظل ينكر هو حقيقة تدهور الأوضاع؛ بسبب إيمانه المطلق بسلامة الامبراطورية وعظمتها، فضلًا عن إيمانه الشديد باستمراريتها الأبدية ورسوخ أقدامها في البلاد[2]. ومن ثم حرص على تضمين كتابه لمسوغات أخرى، حاول إكسابها مظهر التماسك والإقناع؛ لكي يُحقق الخطاب أهدافه الغائية في إظهار شرعية الحكم العثماني لمصر واستمراريته كحقيقة أساسية لا تخطئها عين ولا تطولها الظنون، وأن مركز مصر السياسي تغير بدرجة عميقة بعد انطوائها تحت المظلة العثمانية.

تمثلت مسوغات أوليا جلبي الأولية في فكرة التنازل عن الخلافة للسلطان العثماني، وذلك عبر «البيعة» التي يُخبرنا فيها بأن آخر الخلفاء العباسيين «المتوكل على الله» قدمها للسلطان سليمان (القانوني)، وعبر عنها ماديًا بمنحه إياه «سيف الخلافة». وبعدها يُشير سريعًا إلى أن «الخليفة المتوكل» قرر مبارحة استانبول والعودة للقاهرة التي يعيش بها حتى آخر أيامه، وبموته سنة 1543، «انقرضت» سلالة خلفاء بنى العباس[3]. وهكذا دشن أوليا جلبي أول إشارة إلى ارتهان الخلافة وتقيدها، منذ ذلك الحين، بسلالة آل عثمان، حيث باتت استمراريتها مشروطة ببقاء الدولة العثمانية!. وإذا أضفنا إلى ذلك اهتمام أوليا جلبي البالغ بالتذكير بأهمية اختصاص السلطان العثماني بلقب «خادم الحرمين الشريفين»[4]، ودلالة كونه أول من جمع بين لقبي «الخليفة/ وخادم الحرمين الشريفين»، لتبين لنا مدى عمق التغيير الذي يرمي أوليا جلبي إلى تصديره للقارئ في شأن تبدل الأهمية السياسية للمنطقة.

إن الربط بين فتح مصر وحصول السلطان العثماني على هذا اللقب التشريفي، يجد صداه سريعًا - بحسب روايته - في الرسائل التي وجهها السلطان سليم الأول إلى جميع ملوك وسلاطين العالم، واصفًا نفسه بأنه «فاتح مصر وخادم الحرمين الشريفين»[5]. وغير خافٍ أن أهم دلالة انطوت عليها مثل هذه المقولات، أن القاهرة فقدت فعليًا مكانتها الرمزية؛ ففيما أضحت استانبول مقرًا للخلافة، تحولت القاهرة إلى مجرد عاصمة لولاية تابعة!.

وجاء المسوغ الثاني متمثلًا في الاصطلاح الشائع : «إمارة التغلب» التي يُجليها فعل القوة وتحقق الانتصار: فيجري التأكيد بأن مصر حُررَت أو فُتِحَت على يد العثمانيين«عنوة»،

1. أوليا جلبي: سياحتنامة مصر، ص 156.
2. نفسه، ص 135.
3. نفسه، ص 72.
4. نفسه، ص 98.
5. نفسه، ص 178.

عبر حرب وصفها تارة بـ «العظيمة»، وبـ «الفتح المبين» تارة أخرى[1]؛ حيث تمّ دحر الجيش المملوكي مرتين في بضعة أشهر![2] كما جرى قتل السلطان الغوري نفسه (بالشام)، وإعدام خليفته السلطان طومان باي على باب زويله بالقاهرة. وبنبرة استعلائية تحدث أوليا جلبي عن تعقب العثمانيين للمماليك وقيامهم بمطاردتهم «مطاردة الكلاب في الشوارع»![3] لكن «وفرة القوة» هذه، يرى أوليا جلبي أنها أفادت هذا البلد الذي ما كان يمكن تركه لقوة أخرى غير العثمانيين. وهو يفسر هذه المسألة بما أورده على لسان علماء مصر؛ بأن مصر بلد عظيم لا يمكن أن يظل تحت سيطرة سلطة ضعيفة، كسلطنة المماليك، ولا يمكن تركه لقوة ما في شمال إفريقيا البعيدة، ولا كذلك لفارس المغايرة في المذهب، ولا لحكم الأكراد الذين ليس لدولتهم دوام ولا ثبات[4].

إن أوليا جلبي هنا يقود قارئه إلى أن فكرة ضمّ مصر للإمبراطورية العثمانية (الفتية / والراعية للإسلام السني) كانت نتيجة متوقعة وأساسية، بقدر ما أن هذه القوة، في الوقت نفسه، مهمة لهذا البلد؛ وهو يبرر ذلك بأن طبيعة المصريين متمردة على كل سلطة تحكمهم، فمن دون حاكم قوي «جبار» لا يمكن ضبط هذا البلد أو تأمينه، فالعدل يلزمه قوة تقره وتحميه، والقوة تحتاج لإقرار ناموس العدل؛ لئلا تتحول السلطة إلى طور الاستبداد كما في زمن المماليك، وكل من القوة والعدل شرطان للعمران. إن مثل هذه الأفكار المستنبطة من قراءة النص، قد دلل عليها أوليا جلبي في مواضع جد متناثرة من كتابه، سواء بطريقة صريحة أحيانًا أو بشكل ضمني أحيانًا أخرى. وكانت أهم فكرة في منطلقات خطابه، أن «الاستبداد» نشر الخراب، وأنهك مصر، وغيَّب العدالة، وجعل حياة أهلها في بؤس شديد، وحول ديارها وقصورها العظيمة إلى «أعشاش ينعق فيها البوم»[5]! وهو يترك التفاوت يُمارس تأثيره على ذهنية المتلقي؛ فيجري تكثيف الانتقادات للمماليك الجراكسة، وقذفهم بأقذع النعوت والصفات مثل : «حشرات - لئام - مناحيس - ملعونين»...إلخ، وإبراز معاناة المصريين (الفعلية) زمن حكم السلطان الغوري، بصرف النظر عن مدى واقعيتها[6]، ومن ثم تتهيأ ذهنية المتلقي بالمقاربة لقبول فكرة أن العثمانيين إنما يُبشرون بـ «العهد السعيد»، وأنهم هم البديل الأصلح لإرث سلطنة ساءت أحوالها، وبلغ الوهن بها مبلغه، ومن ثم فالقوة العثمانية الجديدة - بحسب رأيه - يمكنها وحدها تجديد شباب هذا البلد الذي حوله ظلم المماليك إلى رجل كهلٍ عجوز «ذي قلب هرم»! على حد وصفه.[7]

وكانت آخر منطلقاته السياسية التي اشتغل بها خطابه لتبرير «شرعية الحكم»، مقولة : «إن مصر ليست مملوكة لأحد.. وهي لمن غلب»[8]، ومثل هذه المقولات تذكرنا بما كان يتردد على لسان المستشرقين العاملين في خدمة الإمبريالية الساعية فيما بعد للسيطرة على الشرق في القرن الـ19م، أمثال المستشرق ريتشارد بيرتون الذي كتب يومًا يقول (عام 1853): «إن مصر كنز لمن يفوز به.. وإنها أكثر الجوائز إغراء للطموح الأوربي، وحتى دون استثناء القرن

1. **نفسه**، ص 174؛ 190. وهو يستخدم بعناية كلمات صريحة من أمثال «حررت إيالة مصر»، «فتحت مصر»، «السلطان سليم فاتح مصر»..إلخ.
2. فيما دارت معركة مرج دابق بالشام في 8 أغسطس 1516، كانت المعركة الحاسمة «الريدانية» قد وقعت في 22 يناير 1517.
3. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 172.
4. **نفسه**، ص 156.
5. **نفسه**، ص 237.
6. يبين ابن إياس تعدد مظالم السلطان الغوري، وبصورة أثقلت كاهل الناس، دفعته لكتابة بيتين من الشعر عبر بهما عن جزء من الصورة، يقول ابن إياس:

في دولة الغوري رأينا العجب ... وقد حَمّلنا فوق ما لا نطيق
وقد كفى في عامنا ما جرى ... من قلة الأمن وقطع الطريق

راجع، ابن إياس: **مصدر سابق**، ج 5، ص 14؛ (لسنة 922 هـ/ 1515م).

7. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 237.
8. **نفسه**، ص 182؛ 435.

الذهبي»![1] وللتأكيد على ذلك راح أوليا جلبي يرصد الأمم والشعوب التي مرت على مصر، واحتلتها فترات مختلفة من الزمن، واصفًا حكامها «بالملوك الضالين ذوى الأفعال السيئة من المشركين الطاغين»، ليبين عبر صفحات طويلة[2] أن مصر تداول عليها الكثير من الأمم الغازية، وهو يحددها بـ 140 غازٍ![3]. ومن ثم فالتداول ظاهرة تاريخية معتادة في التاريخ السياسي الطويل لهذا البلد، ولذا فإن «حكم الجراكسة» لا يعدو سوى حلقة في سلسلة طويلة، وانتقال زمام الحكم من بين أيديهم إلى العثمانيين ليس إذن بدعة جديدة[4]. بيد أن هذا المنهج الاستدلالي لـ«مسألة التداول» يتعين أن يتوقف هنا؛ فظاهرة التداول على حكم مصر - وفقًا للخطاب العثماني - لا يمكن أن تكون ممتدة ومستمرة أو مفتوحة لقادمين جدد؛ لأن حلقات هذه السلسلة – كما يراها الخطاب العثماني - بلغت نهايتها مع وصول آل عثمان؛ لأنهم - من هذا المنظور- يمثلون «آخر سلاطين الزمان»!، وحكمهم باقٍ بإرادة إلهية أو بحسب تعبيره هو حتى «انقراض بنى آدم.. وتوقف دوران الأرض»![5]. إن هذا الاعتقاد يشكل جزءا مهما في بنية الخطاب العثماني؛ لأنه يُراهن على امتداد السيطرة العثمانية لمستقبل غير منظور، لكن الملفت تصوره بقاء النظام الإمبراطوري ليوم القيامة، أي مع نهاية حركة التاريخ!

وبصرف النظر عن ذلك، فإن توظيف «نظرية التداول» المستندة إلى القوة جاءت محكمة للغاية؛ ففيما برر بها أوليا جلبي حتمية زوال دولة الجراكسة، وانتقال مصر لتبعية المركز العثماني، نجده في الآن نفسه، يستخدمها للإيهام بالنهاية الحاسمة لحركة التاريخ، في بقاء مصر وبلدان المشرق العربي تحت مظلة دولة «آل عثمان» التي «أخذت وللأبد مكانها تحت الشمس» على حد قوله.[6] إن أدب الرحلة في بلاد السلطان، على هذا النحو - وهو المفترض أن يكون استكشافيًا ووصفيًا في الأساس - يُصبح من وجهة النظر العثمانية مرادفًا لإنتاج خطاب التبعية المعني بتأكيد السيادة العثمانية على المشرق العربي.

مصر كحيز لا كمجتمع

لقد نجح أوليا جلبي في تحديد موقعه هو، بوصفه تركيًا/ عثمانيًا، بالنسبة إلى المجتمع المصري (المعني بوصفه واستقصاء معرفته)؛ وذلك جراء اشتغال النص عنده على قصدية إثبات «الأنا المنتصرة» أو «الأنا المكلفة بإرادة إلهية في حكم مصر»، ومن ثم بدت الدولة العلية معبرة عن مكانتها ماديًا وواقعيًا بالنسبة للحظة الراهنة آنذاك في زمن كتابته لتقرير رحلته، ومن هنا لن يجد كبير عناء في أن يحدد للمصريين وغيرهم من رعايا السلطنة موقعًا متدنيًا داخل الصورة. لكن مصر كحيز / أو كفضاء مكاني تظل له الأهمية المتميزة، والتي تصل - في منظوره - إلى حد نفي صلة البشر بالمكان وإنجازاته الحضارية؛ فمصر «بلاد من صنع الله العجيب»[7].

لقد كانت رهانات أوليا جلبي محددة وموجهة في اتجاه كيفية إعادة رسم صورة مصر كمكان أكثر منها كواقع إنساني يُلملم تفاصيله، ويسعى إلى فهمه، وإعادة تمثله بصورة متوازنة، لكشف ملامحه الحقيقية: فقد تجاوز قلمه الاهتمام بواقع

1. Richard Burton: **Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah,** 2 vols. ed. Isabel Burton, (London: Tyiston & Edward, 1893), vol. 1, pp.112, 114.

والمقصود بـ «القرن الذهبي» هنا شريط البسفور الممتد على الجزء الأوروبي من تركيا حاليًا.

2. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر،** ص 118-135.
3. **نفسه،** ص 135.
4. ويلاحظ أن الأرقام تلعب دورًا مهمًا في تحليله لهذه النتيجة' فالمماليك الجراكسة لم يحكموا سوى 139 عامًا (وجملة حكامهم 25 سلطانًا) في حين أن الأمم الغازية بعضها حكم أضعاف هذه المدة. راجع أوليا جلبي: **نفسه،** ص 118 - 135.
5. يُلاحظ أنه كثيرًا ما استخدم في تخليد حكم العثمانيين اصطلاحات من نوع : «إلى انقراض الزمان»؛ «إلى انقراض الدنيا»؛ «انقراض الدوران»، راجع ص 176، 180، 187.
6. **نفسه،** ص 135.
7. **نفسه،** ص 437.

الناس وديناميه حركتهم، وما ارتبط بعاداتهم ، وممارساتهم الحياتية إلا في القليل النادر؛ حيث أفرد مئات الصفحات (أكثر من ثلثي الكتاب الواقع في 64 فصلًا!) لوصف الآثار القديمة وتسجيل اندهاشه لعظمتها و«مطلسماتها» التي قدرها لها الإله، مرورًا بالأماكن والأحياء ودور السلاطين وقصور الأعيان، والمساجد والجوامع والحمامات والخانات والوكالات والقناطر والخلجان والبرك المتناثرة هنا وهناك، وامتداد المتنزهات بها، إلى الميادين والأسواق وتنوع طوائف الحرف وأحيائها، وتنوع المأكولات والمشروبات المألوف منها والغريب، فضلًا عما يتعلق بالنظم والاحتفالات العامة وتنوع الطقوس والآداب، وبيوت الصوفية وانتشار الأضرحة في جنبات المدينة وقصص الأنبياء.. إلخ.

لقد استهدف في الحقيقة تكوين صورة ضخمة للفضاء المكاني / المادي لقاهرة مصر المحروسة. بيد أن ذلك جاء على حساب تناوله لحياة الناس ودبيب حركتهم. وهذا الفصل (التعسفي) بين ما هو اجتماعي وما هو مكاني، لا يبدو لنا بعيدًا عن استراتيجية الخطاب المحكم في بناء النص؛ فمصر يتمّ اختزالها، إلى أقصى حد، في وصفها كحيز مكاني مجرد، يمكن امتلاكه والسيطرة عليه، كما يمكن الإعجاب به كذلك، والتي بلغت عنده حد الانبهار والولع؛ لكن من دون أن ينسى القاعدة المحددة له ولأمثاله من الكُتّاب، والتي تشترط عدم الخروج عن حدود الإطار المسموح به في الإعجاب والإطراء على الآخر، أي آخر واقع خارج دائرة المركز - إستانبول؛ ولذا راح يقدم أولًا اعتذاره للدولة ولآل عثمان، واصفًا عقله بالقصور إزاء استيعاب ما اشتملت عليه مصر من آثار حضارية لا نظير لها في أديم الأرض، ومن ثروات ضخمة تنفقها في كل عام بصورة طبيعية لا تعجزها؛ فكتب يقول : « إن بمصر عجائب كثيرة وأنبار يوسف العجيبة واحد منها، وللحقير خضوع واحترام كثير لدولة آل عثمان، ولكن عقلى القاصر حائر في أمور أربعة: أحدها الترسانة العامرة التي باستانبول، والثاني مطبخ آل عثمان، والثالث مصروفات مكة والمدينة المنورة والحجاز، والرابع أنبار يوسف، فإن مصاريف هذه المؤسسات الأربع تحير العقول!»[1].

ومن خلال استخدامه لاصطلاح «مصر أم الدنيا» (وقد استخدمه عشرات المرات في كتابه) يخلق لنفسه نافذة، تسمح له بأن يُطيل الحديث عن أهمية هذه الولاية وخراجها المذهل، وهو أمر يهم الباب العالي استقصاءات معرفته، ويذهب إلى أن علة هذا الاصطلاح تكمن في كون مصر «مطبخ أرزاق العالم ومنبع معايش بنى أدم على مدى الدهور والأزمان»، وهو يشير إلى أن الله قد خلقها من أجل أداء هذا الدور؛ لأنها وحدها القادرة على أن تمد الدنيا بالأغذية[2]، وهي وحدها القادرة على أن تصلح الخراب الذي يحل بجنبات العالم[3] ! في حين لا يستطيع أحد إمدادها هي بالحبوب، إن أصابها قحط أو غلاء[4]، ومن هنا جاء تشبيهه لها «بالأم الرءوم»[5]؛ أي العطوف، التي تتفانى في العطاء حتى في أصعب الفترات الحالكة التي تمر بها، إنها تعطى دائمًا ولا تنتظر من يُغيثها[6]، وبهذا المفهوم اعتبر «كل الأقاليم السبعة من الدنيا عالة على مصر، وأنها لأجل ذلك سُميت بحق أم الدنيا»[7]. وهو ينتهي إلى أن ثراءها الواسع قد جعلها «مظهرًا لاسميّ يا غني يا مغني»[8].

بيد أن هذه القوة المادية ما كان لها أن تبرز لولا كثافة السواعد العاملة الفتية والماهرة في كل فن وعلم وحرفة[9]،

1. أوليا جلبي: سياحتنامة مصر، ص 401.
2. نفسه، ص 207.
3. نفسه، ص 576.
4. نفسه، ص 608.
5. نفسه، ص607.
6. نفسه، ص 576.
7. نفسه، ص607.
8. نفسه، ص 505.
9. ونجده يفرد فصلًا خاصًا في رحلته يتضمن أهم الصناعات الحرفية التي تتمايز بها مصر كمًا وكيفًا عمّا هو سائد في الولايات العثمانية الأخرى، راجع ص 481 - 487.

وبرغم الحرص على اختزال دور المصريين داخل المشهد، إلا أن أوليا جلبي لم ينجح في ذلك بصورة مطلقة؛ أجل، إن منظوره للقاهرة لا يعدو كونها «مدينة تحفل بالأشرار والأشقياء وأراذل الناس»؛ لكنه من ناحية أخرى عند تصديه - مثلًا - للحديث عن الثقافة والعلم، لم يجد مناصًا من الاعتراف بقوة الإسهام المعرفي والفقهي وتميزه عند علماء المصريين؛ فهو يصفهم بأنهم «في غاية الذكاء والألمعية»، ويُشير إلى أن لهم إسهامات جادة متميزة في مجالي الفقه والإفتاء، وأيضًا يُبدى دهشته من كثرة عددهم «ففي مصر عشرون ألف عالم يتصدرون للإفتاء، ويخترعون مسائل غريبة وعويصة وقضايا عجيبة يتفننون في معالجتها»[1]، والمصريون بطبيعة توجههم الديني يحفظون القرآن عن ظهر قلب، ويجيدون تلاوته، وبقدر ما يشيد بقوة نباهة الأطفال في حفظ القرآن وانتشارهم في كل مكان، بقدر ما يُدهشه كذلك بلوغ عددهم 57 ألف حافظ للقرآن في مدينة القاهرة وحدها![2]. إن هذه البيانات الدقيقة التي نقلها عن الدفاتر الديوانية تُظهر سبب الازدواجية أحيانًا في تقييماته التي تراوحت بين الانبهار والازدراء، ولكن فيما يبدو كانت نزعة الخطاب في سحب الأضواء وإعادة توزيعها سببًا كافيًا لابتعاده عن الموضوعية عند تصديه لتحليل طبيعة المجتمع المصري وبالأخص عند تحديد موقعه من الآخر العثماني.

والسؤال إذا كانت هذه هي ملامح رؤيته للمكان وللتبعية اللانهائية، فماذا عن رؤيته للمصريين وغير المصريين (الرعايا)؟ هل أفسح لهم في تقريره مساحة كافية، تظهرهم على النحو الذي وجدهم عليه أم أنه تناولهم من ذات المنظور الخطابي فغالبته «نزعة تملك المكان» إلى إعادة تفسير وجود الناس وعلاقتهم بالمكان الذي جري اعتباره مجرد حيز جغرافي يقطنه بشر ما؟!

أوليا جلبي وصياغة صورة الآخر المصري في الخطاب العثماني

إن استراتيجية الخطاب المهيمنة بإحكام على بناء النص وتوجيه الأفكار وجهة محددة، لم تمكن أوليا جلبي فحسب من تحديد موقع الآخر (التابع) من الأنا المسيطرة والحاكمة للمكان، وإنما كذلك من إعادة خلق أو رسم صورة ذهنية ما لهذا الآخر على النحو الذي يخدم الهدف النهائي من تكريس علاقة التبعية. وفي ضوء ذلك بدت صورة المصريين مُعبرة عن تصور خاص في المخيال العثماني، حدد ملامحها أوليا جلبي بدقة، وذلك وفقًا لمنظوره الخطابي لا الواقعي بالضرورة : فهو يرى بداية أن المصريين قوم لا يملكون دفع الضر عن أنفسهم؛ جراء تسلط العسكر على مقدراتهم، وهو يدعم تحليله بمقولة قديمة مستهلكة منسوبة «لكعب الأحبار»: «خلق الله الغنى بمصر فقال الذل وأنا معك»، موضحًا أن هذه المقولة لا تزال صحيحة؛ ويبرر ذلك بأن أهل مصر برغم غنى بلادهم «أكثرهم أذلاء فقراء جهلاء.. لا يهنئون بهذا الخير الوفير، كما أنهم لا ينالون ثمرة كدهم إلا بشق الأنفس». ومرة أخرى يرد السبب إلى طغيان العسكر[3]. بيد أننا نجده يقع في التناقض نفسه؛ حين راح ينصح باشوات مصر بأن «المصريين ليسوا أهل مسكنة، ولا يُحكمون إلا بالقوة والجبروت»[4]؛ وأنه يتعين على كل وزير أن يكون «ذا شوكة وثراء وسطوة»[5]. وفي غير موضع راح يُشدد على طبيعة التمرد عند المصريين والتي ردها إلى السلالة الفرعونية[6] وإلى شربهم ماء النيل!؛ وكالعادة يُطلق أحكامه التعميمية اللامعقولية : «فكل من شرب من النيل ثلاثة أعوام انقلب جبارًا عديم الشفقة ولو كان تركيًا»[7] وتتجاوز هذه المبالغة حدود المصريين وكل من خالطهم لسنوات وشرب ماء النيل، حتى الحيوانات تصاب بداء التمرد ذاته؛ كنتيجة لشربها منه : «فالخيول الشاربة من ماء النيل شرسة بطرة (متمردة) ترفض السير إلى بلاد أخرى» ![1].

1. أوليا جلبي: سياحتنامة مصر، ص 222-223.
2. نفسه.
3. نفسه، ص 607-608.
4. نفسه، ص 435.
5. نفسه، ص 517-518.
6. نفسه، ص 265.
7. نفسه، ص 435.
8. نفسه.

ولسنا في حاجة إلى التأكيد على أن مثل هذه المقولات المبالغ فيها لا تؤكدها وقائع ولا شواهد من أي نوع، لكن هذه الصورة التي رسم ملامحها أوليا جلبي تظل لها دلالتها؛ إذ تظهر بوضوح إحدى سمات البعد الشعبي في كتابات أوليا جلبي وأفكاره ومعتقداته المليئة بالخرافات والغيبيات ورؤى الأحلام وما إليها، وهو بالمقاربة مع أدبيات مناظرة؛ مثل أدبيات الرحالة الأوربيين المعاصرين له، تكشف منذ الوهلة الأولى مفارقة في مستوى الكتابة وأساسيات التفسير؛ فالطابع العقلاني في التفسير للظواهر الاجتماعية والثقافية، إلى حد كبير، هو السمة الغالبة على تلك الكتابات؛ وربما مثال مياه النيل يمكن أن يوضح عمق التباين في مستوى تقنيات الكتابة والتحليل؛ ففيما نسج أوليا جلبي حول مياه النيل أسطورة صاغتها بالأحرى تهويماته الخاصة أو نزعته الاستعلائية، والتي تروج لتفسير ما اسماه «طبيعة التمرد» ربطًا بشرب مياه النيل، نجد الرحالة الأجانب يبدون اهتمامًا بفهم الدور الذي يمثله النهر في حياة المصريين، والأهم أنه استوقفتهم طريقة المصريين في تنقية المياه، عبر وسائل تقليدية، لكنهم وجدوها فاعلة في نتائجها، ومن بينها اعتمادهم على التنقية بأسلوب الترشيح والتبريد باستخدام الجرار الفخارية، ووضع نوى البندق المر أو لب نوى المشمش فيها الذي يُساعد على ترسب الطمي وصفاء الماء، والتأكيد على أنه لا يوجد أي تأثير سلبي ضار يمكن أن يلحق بأحد جراء الإكثار من شرب هذه المياه[1].

أيًا كان الأمر، فمن الواضح أن أوليا جلبي حاول تصدير فكرة «التابع المتمرد» الذي يتعين السيطرة عليه بالقوة؛ ليهيء مخيلة قارئه أن إطلاق نعوت من قبيل «التجبر/ الغلظة/ التمرد» كمفردات إنما تجسد طبيعة المصريين التي يتعين تهذيبها، ومن ثم تتحقق بعض أهداف الخطاب العثماني في تموقع «المصري التابع» في منزلة أقل من الذات التركية الحاكمة، وإذا ما استخدمنا الاصطلاح الشهير لـ «تزفتان تودوروف» : «المهيمنات الموجهة» في النص[2]، فإن هذه الأفكار كانت محورية في صياغة صورة الآخر ماديًا وروحيًا على مستوى الأخلاق والعلم والجهل والصدق والقيم وطبيعة المعاملات...إلخ؛ بما يدعم الاختلاف ويؤطر لموقع «الأنا العليا الحاكمة» من الرعايا العثمانية (التابعين).

وتحت هيمنة هذا الخطاب، تصير عملية تطويع المصريين في مجالي الإنتاج والخضوع والانصياع للسلطة، في حاجة إلى حكام أشداء يتحكمون في توجيه المجتمع في خدمة مصالحهم. وهو ما يدعم نظريته من خلال الذاكرة التاريخية، «إن مصر كانت دومًا مغنمًا للطغاة» فكل من تغلب عليها صار حاكمها، وحُكامها متغلبون منذ يوسف عليه السلام، وهكذا فإن تاريخ السلطة المستبدة والطغيان وعلاقته بثراء مصر كان متجذرًا في ذاكرة المثقفين الأتراك أمثال أوليا جلبي، كنتيجة لاطلاعهم على كتب التراث التاريخي المصري، والذي يجد انعكاسه واضحًا في اقتباس المقولات المأثورة الشائعة والمتكررة التي ما فتئ يُقحمها في نسيج مسروداته؛ وفي مقدمتها مقولة: «إن مصر نيلها عجب، وأرضها ذهب، وهي لمن غلب»[3].

وفي مقابل هذه الصورة السلبية التي تتعمد تجريد المجتمع من إمكانات المحافظة على الذات وشحذ مقومات الهوية، نجده يرصد جانبًا إيجابيًا في طبيعة المصريين، تلخصه خاصيتين أساسيتين: الأولى أنهم أهل مرح وبهجة، يتغلبون على أحزانهم وكروبهم بالفكاهة والمرح والبحث الدائم عن وسائل الفرح والسرور، ومرة أخرى يُفسر طبيعة المصريين المرحة بأنها تعود إلى أسباب خارجة عن إرادتهم أو طبيعتهم، إذ ينسبها إلى الموقع الجغرافي لمصر وانتمائها إلى كوكب الزهرة الذي يرى أنه السبب في تلطيف طبيعتهم

1. Edward Brown: **op.cit.**, p. 105 ; Ellis Veryard: **op.cit.**, p.18

؛ جوفني ميكيله فنسلبيو : **مرجع سابق**، ص 64؛ الأب الراهب سيمون : **رحلة الراهب سيمون إلى مصر والشام**، ترجمة محمد حرب، (القاهرة: دار الهلال، كتاب الهلال، العدد 677، 2007)، ص 106.

2. Todorov, T : **Les morales de l'histoire,** (France: éd. Grasset, 1991), p. 105.

3. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 435.

القاسية![1] وكأنه يؤكد بطريقة مختلفة نظريته في تفسير طبيعة التمرد الدائمة عند المصريين التي لا تخفيها الطبيعة المرحة !. أما الخاصية الثانية فيحددها بقدرة هذا البلد على استيعاب الآخر، بصرف النظر عن ثقافته وجنسه وديانته، وهذا ما يفسر في تقديره كثرة تعدد الأجناس والأعراق التي حصرها بـ 70 عرقًا يتحدثون 140 لغة[2]. وأن الإرادة الإلهية هيأت لمصر أن يعيش بها كل «هؤلاء الخلائق فضلًا من الله ومنة»[3]. ولا يخفى أن مثل هذه البيانات كانت ترمي إلى التأكيد على غياب وجود نسيج واحد يجمع المجتمع المصري، وأن الرعية في مصر عبارة عن خليط من الأعراق والثقافات؛ ومرة أخرى يذكرنا ذلك بمقولات أساسية ترددت بحذافيرها بعد ذلك بقرنين في الخطاب الكولونيالى لسائد منذ أواخر القرن التاسع عشر؛ فاللورد كرومر - على سبيل المثال- في كتابه الشهير «مصر الحديثة» طرح الفكرة نفسها بطريقة ربما أكثر صراحة ومباشرة، بدءًا من تساؤله : من هو المصري الحقيقي؟[4]، معتبرًا أن هذا السؤال من الصعب إيجاد إجابة حاسمة عليه؛ لأن «السكان في مصر» – وهو عنوان أحد فصول الكتاب[5] – عبارة عن «خليط» من الشعوب والأعراق الأخرى، وهو يصدر اصطلاح «الشرقي» كبديل يمكن أن يشكل مظلة تجمع هذا الخليط من البشر، وبعد هذا التشكيك في وجود «أمة مصرية» في الأساس، ينتهي إلى أن فكرة أن مصر يقطنها المصريون أمر جائز على سبيل الافتراض![6] وهكذا فإن تصدير أوليا جلبي لفكرة تعدد الأجناس والثقافات واللغات في مصر، إنما هو أحد مستهدفات الخطاب العثماني التي تروم إثبات أن مصر ولاية لا يملكها أحد، ولا تنتسب لأمة لها مقومات مستقلة، في حين عبر تفعيل التفاوت والمقابلات، يعلو الحديث عن «أمة الروم» ذات «العرق الطاهر»[7].

النظرة إلى الذات من خلال الآخر:

معروف أن الرحلة عن مصر، وأن الفكرة المركزية في النص من المفترض أنها تكشف عن ملامح الحياة في مصر بتكويناتها الثقافية والاجتماعية والمادية، لكن من خلال إشارات متناثرة داخل النص يمكن تكوين صورة لها ملامح واضحة إلى حد كبير. إن المتخصصين في دراسة منهجيات كتابة النص الرحلي يوضحون إمكانية رؤية الذات عبر المقارنات المتعددة والقاسية أحيانًا، التي يُجريها صاحب النص بصورة مباشرة وغير مباشرة، فيُصبح «اكتشاف الآخر، هو في نفس الآن اكتشافًا للذات»[8] وثمة معلومات في الحقيقة قد ندت عن قلم أوليا جلبي في مناسبات معينة؛ كإبدائه موقفًا تحفظيًا إزاء بعض عادات المصريين المستهجنة عند الأتراك، أو لجوئه أحيانًا إلى الإفصاح عن انتقاداته الصريحة لبعض الممارسات التي لم يقبلها هو نفسه على مستوى شخصي، أو في تحريه وتتبعه للوجود التركي وإشادته بانتشاره المتميز في مجالات مختلفة، وفضلًا عن هذا وذاك في وسعنا تلمس البعد المقارن، بين الذات والآخر، في طريقته في استخدام المصطلحات بمضامين تُعلي من شأن الذات في مقابل الآخر. ومن ثم يمكننا متابعة رصد دلالة المصطلحات وتحليل طريقة توظيفها واستخدامها في سياق مقارن داخل نص الرحلة.

والحقيقة أن الإشارات القليلة الواردة في الرحلة تُظهر ملمحًا أساسيًا في النظرة إلى الآخر من خلال ما يُعرفه إدوارد سعيد «بالذاتية المتعالية»[9] التي يُراد لها أن تُعبر عن خلق مسافة فاصلة بين واقعين متباعدين؛ الأنا (التركية) التي تجسد موقع السيد بمركزيته الحاكمة، والآخر التابع الواقع في منزلة أقل

1. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 505.
2. **نفسه**، ص 266، 607.
3. **نفسه**، ص 607. ويلاحظ أنه هنا أعاد التذكير بذات الأرقام إلا أنه رفع الرقم من 70 عرقًا إلى 72 عرقًا يقطنون مصر.
4. اللورد كرومر: **مصر الحديثة**، جزآن، ترجمة صبري محمد حسن، (القاهرة: المركز القومى للترجمة، رقما 2156/2157 لسنة 2014-2015)، ج 2، ص 165.
5. اللورد كرومر: **مصدر سابق**، ج 2، الفصل 34 : «السكان في مصر»، ص 159-210.
6. اللورد كرومر: **مصدر سابق**، ج 2، ص 163.
7. أوليا جلبي: **مصدر سابق**، ص 136. كذلك في نص اللورد كرومر يُصبح الحديث عن «أمة إنجليزية» من البديهيات.
8. شعيب حليفي: **مرجع سابق**، ص 301.
9. إدوارد سعيد : **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2008)، ص 289.

بالضرورة. ويجد هذا التصنيف الاثني في المفاضلة والتمايز الاجتماعي تعبيرًا عنه في مصطلحين أساسيين، «أولاد الروم» و«أولاد العرب»[1] اللذين استخدمهما أوليا جلبي للترميز إلى خطاب القوة في علاقة الأنا بالآخر.

صحيح أنه أشاد بالحضارة الفرعونية وبماضي مصر القديم، إلا أنه، وكعادته، في استخدام أسلوب تجريد الآخر من القدرة على العمل الخلاق، نجده يشير إلى أن شبكة الري المحكمة وقواعد البناء الهندسي الدقيقة التي أنشأها قدماء الكهنة «بأنها كانت مستلهمة من معجزة النبي إدريس عليه السلام»[2] أي مستوحاة من أنبياء لا ينطقون عن الهوى، وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكرناه آنفًا، من إرجاعه عظمة حضارة مصر إلى «المشيئة الإلهية»، لتبين لنا أنه، وبشكل غير مباشر، قصد تجريدهم من دورهم وإبداعهم الخلاق الأصيل! ومن ثم تظل دلالة مصطلح «فرعوني/ فراعنة» المستخدمة في تقريره، تشير فحسب إلى المعاني السلبية (التجبر والقهر) اللتين لصقهما بالمصريين بصفة عامة. وخلافًا لإدراكه للبعد الثقافي وتبايناته، كانت مسألة تذكير القارئ، غير مرة، بأن المصريين تجمعهم أرومة واحدة، هي «الفرعونية»، وأنه لا يوجد بها أحد من «غجر الأروام/ الأتراك»[3]، تؤكد على مدى إلحاحية التصنيف الاثني عند التعرض لوصف طبيعة انتشار الجاليات المختلفة على أرض مصر.

ومن السهولة بمكان على القارئ للرحلة أن يلحظ ما يعنيه أوليا جلبي بكلمة «ابن عرب» أو مصطلح «أولاد العرب»، إنه يعني عنده تحديدًا «الفلاح /الفلاحين»[4]، وينص على ذلك صراحة: «إن فلاحي مصر من أولاد العرب»[5]، ومصطلح «الفلاحة/الفلاحين» (المعبر في رأيه عن غالبية المصريين[6]) إنما يحمل في منظوره درجة من الازدراء، تفيض به نعوته وأوصافه وعبارته التي وسم بها الفلاحين المصريين، والتي ترسم صورة لنوعية شاذة من البشر، تستحق، في تقديره، المتابعة والمشاهدة والتسجيل[7] وكأنهم أشبه بالمخلوقات الغريبة التي هبطت من السماء، فهو يصفهم بـ«المكر والدهاء واللصوصية، وأفعال الشيطنة، والعناد والفسق والفساد»[8]. ويلفت النظر عنوان جانبي كاشف لدلالة اعتقاده فيهم ونظرته إليهم: «بيان ما بمصر من الأفعال القبيحة»؛ إذ لم يخص تحت هذا العنوان سوى الفلاحين المصريين وحدهم![9]. على حين لم يعن بالعنوان المقابل «بيان محاسن مصر» سوى شبكة الري والفيضان ووجود «فتيان الأتراك الأقوياء ذوي المكانة والشجاعة»، القادرين على ضبط الأمن، وضمان توزيع حصص المياه على القرى بنظام لا يعتريه الخلل[10]. وإذًا فإن مضمون «محاسن مصر» من وجهة النظر التركية التي يُمثلها أوليا جلبي تشكلت على ضوء مصالح استانبول نفسها ونظرتها البرجماتية لعلاقتها بولاية مصر من ناحية، ووجود دور محوري لرجال من الأغوات العثمانيين من ناحية ثانية، أما مضمون «ما هو قبيح» فيظل مرتبطًا - فحسب - بالفلاحين «جبابرة مصر» المثيرين للقلاقل والاضطراب، بما يُهدد، في بعض الأحيان، مصالح السلطة. ومن غير شك حملت هذه النظرة درجة من التعالي والازدراء من شأن الفلاح المصري.

ومن الجدير بالذكر أن النخبة العثمانية البيروقراطية المثقفة كانت تستخدم كلمة «فلاح» عمومًا للتعبير عن الازدراء من الآخر، ليس في مصر فحسب، وإنما في الأقاليم المجاورة كذلك: ونذكر على سبيل المثال الواقعة الشهيرة لراغب باشا، الحاكم العثماني على دمشق، الذي وصف نظيره أسعد باشا

1. أوليا جلبي: سياحتنامة مصر، ص 609.
2. نفسه، ص 432.
3. نفسه، ص 265.
4. نفسه، ص 608 – 609، 611.
5. نفسه، ص 609.
6. نفسه، ص 607.
7. نفسه، ص 434، 609.
8. نفسه، ص 434، 611.
9. نفسه، ص 432 - 434.
10. نفسه، ص 431 – 432، 434.

العظم حاكم دمشق (العربي) السابق، بأنه «فلاح ابن فلاح»؛ لما رفض هذا الأخير مساعدة راغب باشا بالانتقال سريعًا إلى استانبول واستلام مهامه كصدر أعظم[1]. وإذا كانت كلمة «عرب» تعرفها اللغة العثمانية الكلاسيكية بمعنى «أسود/ زنجي»[2] وتحمل المعنى نفسه في قواميس اللغة التركية الحديثة![3]، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن السياقات التي وظف فيها أوليا جلبي، بشكل عام، الصفات الثلاث «فلاح/ ابن عرب/ فرعون»، لوصف ما هو مصري، لم تكن بعيدة تمامًا عن أن تحمل في طياتها ذات المضمون المنتقص من شأن ومكانة الآخر (المصري).

وفي خط متواز مع نظرته الاثنية للمصريين، نجده يُعرض بالمماليك، بل ويُعبر عن وجهة نظره فيهم بصورة أكثر وضوحًا وأشد نقدًا لهم؛ ففي سياق مقارنته بين السلاطين المماليك والسلاطين العثمانيين، نجده يصف السلالة التركية «بالعرق الطاهر»؛ ويعلل ذلك بفكرة روجتها السلطنة حول أصول العثمانيين الأولى، بأن نسبهم يعود إلى بعض أنبياء الله، وبالتحديد «يوسف ونوح عليهما السلام»[4]، في حين يُعرض بأصول السلالة المملوكية، غير مرة، واصفًا إياهم «بالعبيد الأرقاء» الذين لا نسب لهم ولا حسب.[5] ويصف انتقاده لهم إلى حد وصفهم «بالحشرات»![6]. بينما نجده في المقابل يستخدم مفردات تُعلي من شأن عسكر السلطنة؛ مثل وصفه لهم بـ «الأبطال العثمانيين... الغزاة المجاهدين»[7].

وفي هذا السياق نفسه يمكن أن نفهم دلالة ومغزى المقارنات السريعة، التي تناثرت بطول المجلد، بين سلوكيات النخبة التركية وغيرها من المجموعات الاجتماعية المستقرة بمصر. نذكر منها على سبيل المثال مقارنته بين الرواق التركي ونظيره العربي بالجامع الأزهر؛ فهو يصف «الرواق الرومي» بأنه «رواق نظيف جدًا ومحبوب لسكانه (الأتراك) وكثير الأوقاف، بينما الرواق العربي والرواق المغربي ليسا بنظيفين»[8]. وحتى إذا وُجِدَ مكان ما يكترث الناس بنظافته، نجده يُعلل الأمر بالحضور التركي القريب أو المجاور للمكان[9]: أيضًا عند تناوله لوصف طريقة المصريين في الاحتفال بالأفراح السلطانية، نجده يستخدم مفردات تشي بعدم ارتياحه أو انزعاجه منها، فهي تمضي في ظل «طنطنة وجعجعة» غير منظمة، ولا يكاد يسمح للأهالي بالاحتفال حتى تقع فيهم الفوضى والمشاجرات، ويصبحون - حسب وصفه- «كالخيول الشرسة التي رفع عنها القيد»!. ومن وجهة نظره، تظل طبيعة المصريين بالضرورة قاسية «فهم يشرعون في الشجار لأتفه الأسباب لأن طبع مصر زهري»![10] في حين أن مثل هذه الأفراح تمضى في استانبول بنظام لا يعتريه خلل؛ لأن «أهالي استانبول يعيشون على الضبط والنظام»[11].

وإذًا فالقدر هو الذي شكل عقلية المصريين وحدد طبيعة سلوكياتهم اليومية، حين كُتِبَ على مصر أن تكون منتمية للأبد إلى كوكب الزهرة، بينما سلوكيات الأتراك لا تحتاج عنده

1. Karl Barbir: **Ottoman Rule in Damascus, 1708 -1798** (Princeton: Princeton university press, 1980), pp.59 - 60

2. ترد كلمة «عرب – عراب» في قاموس اللغة العثمانية القديمة بمعنى «أسود / زنجي»، وتستخدم كصفة دالة على اللون الأسود؛ فللإشارة إلى القمح الأسود يقولون : «عرب داريسى»، ويقولون «عرب كُولَه» بمعنى المملوك الأسود. راجع: محمد علي الأنسي: **قاموس الدراري اللامعات في منتخبات اللغات**، د. ت. ص 375، مادة «عرب».

3. **Redhouse Yeni Türkce – Ingilizce Sözlük**, (Istanbul: Redhouse Press, 1968), p. 69.

4. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 136.

5. **نفسه**، ص 98؛ 435.

6. **نفسه**، ص 168. كما وصفهم بتعبير شعبي «الجراكسة المناحيس»، ص 174.

7. **نفسه**، ص 170.

8. **نفسه**، ص 272.

9. **نفسه**، ص 306–307. فعلى سبيل المثال عزا نظافة مسجديّ الشيخ كريم الدين الدنوشري والهندي، القائمين خارج باب الفتوح، إلى «مجاورته لأعيان الروم وأشرافهم»؛ وكأن شرط النظافة يظل مرتبطًا بوجود النخبة التركية نفسها ودون غيرها!

10. **نفسه**، ص 566.

11. **نفسه**، ص 565.

إلى تفسير مماثل؛ لأن طبيعتهم جُبلت على النظام والرفعة، وكذا الحال في تلقيهم للعلم وعلوم الدين والشريعة؛ فمثلا عند المقارنة بين متعلمي قراءات القرآن الكريم من الأتراك ونظرائهم المصريين، نجده يُشيد بالحفظة الأتراك وبقدرتهم على التعلم السريع، وتشبيع وإعطاء الحروف حقها، وحسن أداء نطقها، وفقًا للقراءات السبع المعروفة؛ بينما نظراؤهم المصريون، ولو أن بينهم بعض الحفظة العظام، إلا أنهم «يقعون في اللحن الجلي والخفي، ويخرجون الحروف بإمالات التسهيل والترقيق»[1]. ويُعزى التفوق التركي في هذا الصدد إلى طبيعة الشعب التركي نفسه «فهو شعب ذكى ومقلد رشيد»[2].

ومن ناحية أخرى، ومن واقع طبيعته المتحفظة، نجده يصف النساء المصريات «بأنهن في غاية من قلة الأدب والحياء» وذلك برغم إشادته بأنهن جاذبات جدًا[3]، كان هذا بالطبع مقارنة بنظرائهن من النساء التركيات. لكن الملفت بالفعل أن نقده العام للنساء المصريات قد جاء، على غير توقع، في سياق انتقاداته اللاذعة لطبيعة الفلاحين «الجبابرة» وحيواناتهم العصية على الطاعة كذلك؛ والسبب راجع لأن هؤلاء جميعًا رجال الفلاحين والنساء والخيول يشربون من مياه النيل!![4].

ومن الجلي أن فكرة التمييز القائمة على نسب، كل ما هو مهندم ونظيف ومرتب، وذى حياء والتزام وسلاسة، إلى العنصر الرومي (التركي)، والجزم في المقابل ببقاء المصريين، بفعل عوامل حتمية لا فكاك منها، في دائرة التخلف والتجرد من تلك الصفات الحسنة - إنما تتضمن بشكل واضح رغبة حقيقية في تحسين صورة التركي العثماني في مقابل الحط من قدر الآخر العربي/ المصري.

إن هذه المقابلة ذات الطابع الاثني تُشير إلى ما هو أكثر من الانفصال الذي أملته المسافة الجغرافية؛ تُشير إلى إحساس بالاختلاف بين ما هو تركى/ عثماني وما هو عربي/ مصري والتي تجد انعكاسها، بدرجة متوازية إلى حد كبير، مع المثقفين العرب (أمثال الخفاجي والنابلسي والمرادي وغيرهم) الذين زاروا استانبول واحتكوا بنظرائهم الأتراك، ومروا بالتجربة نفسها، وأدركوا حالة التباين والاختلاف الثقافي بين الجانبين.

1. أوليا جلبي: **سياحتنامة مصر**، ص 314.
2. **نفسه**، ص 315.
3. **نفسه**، ص 435.
4. **نفسه**.

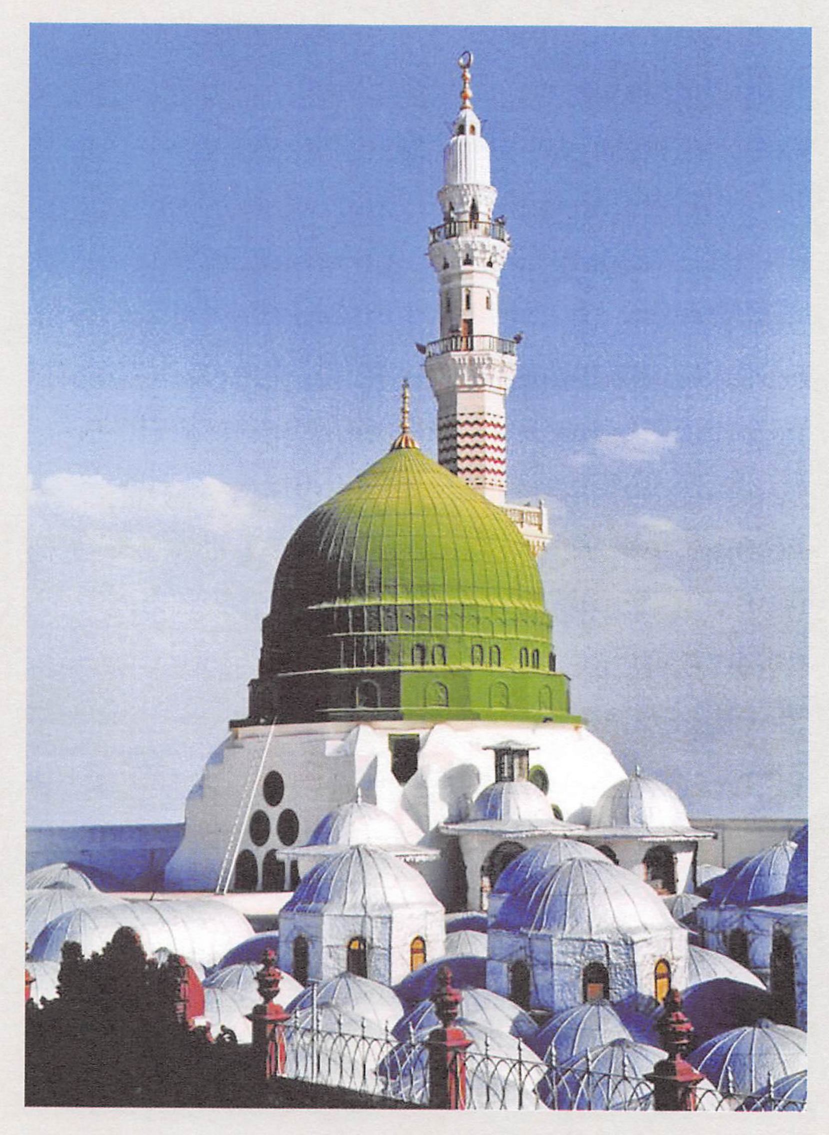
خاتمة

نخلص من هذه الدراسة إلى أن أوليا جلبي، حين رحل إلى مصر، كان مُحمَّلا بضروب من التعاطف والانحياز لبنى جلدته وللثقافة العثمانية التي كان ينتمي إليها ويُباهي بها. وأنه بعد تجربة الاحتكاك والمعايشة في مصر، لثماني سنوات، لم يستطع تغيير رأيه في ثوابت أفكاره وحدودها؛ لأن الأمر برمته كان متعلقًا بعقيدة راسخة يجري الترويج لها حول مفهوم «التابع» الذي لا يرقى، على المستوى النظري، إلى ثقافة النخبة التركية التي يتعين أن تظل لها السيادة والحكم، فيما حُدِدَ للرعية (العثمانية) دور وظيفي لا تتخطاه :الانغماس في الإنتاج والخضوع للمركز. وفي هذا الإطار بدا الوعى بـ «الأنا التركية» المتسيدة واضحًا جليًا عند أوليا جلبي، واتخاذها، في كثير من الأحيان، معيارًا لوصف الأشياء من حوله، والحكم على السلوكيات الثقافية التي رصدتها عدسته خلال رحلته في مصر.

لم يستهدف تقرير أوليا جلبي إذن الوصف ولا نقل صورة الواقع، ولكنه تحرك في إطار مهيمنات الخطاب العثماني التي استهدفت تصوير مجيء العثمانيين للمنطقة كبداية «للعهد السعيد»، وتصوير هذا الأمر كحدث تاريخي نوعي، استطاع الإجهاز على الاستبداد المتجذر، ووضع نهاية لحقبة طويلة من الظلم الاجتماعي والتدهور الاقتصادي، وبالتالي فمهمة الغزو العثماني، وفقًا لهذا المنظور، تكتسب طابعًا أخلاقيًا؛ لأنها لم تنبن على نزعة من التوسع، وإنما رمت إلى إنقاذ مصر والمشرق العربي قبل أن يطمسهما تيار الاستبداد والفوضى. لقد شكلت مُجمل هذه الأفكار المهيمنات التي وجهت النص وصاغت هيكلة

ومن المفارقات التي تطرقت إليها الدراسة، أن مقاربة الخطاب العثماني لا تجعله بعيدًا في كثير من ملامحه وأبعاده، مع صنوه « الخطاب الكولونيالي» الأوربي، المروج لأفكاره منذ حملة آخر القرن الثامن عشر (الحملة الفرنسية) وما تلاها على مدار العقود المتراكمة بين القرنين الـ 19 م والـ 20م؛ فالفكرة الأساسية في الخطابين (العثماني / الأوربي) تستهدف طوال الوقت تبرير الغزو، والبحث عن شرعية لاستمرارية السيطرة وإقرار التبعية، كذلك اتفقا فيما هو مُعلن من ظاهر الخطاب بترويجهما لسيمة واحدة، تلخصها مقولة القضاء على «الاستبداد» من أجل تهيئة المجال لتحقق العدالة، ومن ثم نشر ثقافة الإعمار (أو التحديث بالنسبة للخطاب الأوربي)، ما يجعل الخطاب العثماني، في النهاية، مُعبرًا في جوهره عن «ثقافة مُحتل»، كان يبحث، عبر الخطاب، عن ترسيخٍ لتوسعاته واستمرارية بقاءه.

صفحة من مخطوطة سياحتنامة مصر بخط يد أوليا جلبي.



لوحة (١): القبة المملوكية التي تعلو الحجرة النبوية من المسجد النبوي بالمدينة المنورة.

كسوة وأستار الحجرة والمسجد النبوي

"دراسة أولية في نشأتها وتاريخها وطرزها الفنية"



محمد بن حسين بن عبد الله الموجان السعدي

حاصل على بكالريوس الشريعة من كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ويعمل حاليًا قاضيًا بوزارة العدل السعودية، ورئيس محكمة الاستئناف بمكة المكرمة، وهو عضو الجمعية التاريخية السعودية، والجمعية التاريخية المصرية، وشارك في عدد من المؤتمرات المحلية والعالمية. وله العديد من المؤلفات في التاريخ والحضارة والثقافة الإسلامية، منها: كسوة الكعبة المشرفة في عصر الملك عبد العزيز آل سعود، والكعبة المشرفة عمارة وكسوة، والملك عبد العزيز آل سعود مؤسس أول دار لكسوة الكعبة المشرفة في مكة المكرمة، والكعبة المشرفة عمارة وكسوة في عصر الملك فيصل بن عبد العزيز، وعمارة الكعبة المشرفة وكسوتها في عهد الملك فهد، وباب الكعبة المشرفة في عهد الملك خالد.

جميع الصور الواردة في هذا المقال من اختيار الكاتب

يتناول البحث كسوة وأستار الحجرة النبوية وحزامها وأستار بابها، وكسوة وأستار المنبر، والمحراب، وأبواب المسجد وقطعها وطرزها وأوقافها، ويتتبع ظهور تلك القطع وتطور صناعتها بدءًا من العصر الراشدي مرورًا بالأموي والعباسي فالفاطمي والمملوكي ثم العثماني حتى آخر كسوة كسيت بها الحجرة النبوية في العهد السعودي.

المقدمة

يرجع ظهور أستار المسجد النبوي في المدينة المنورة، فيما هو مؤكد حتى الآن، إلى العصر الراشدي، أو الأُموي، وكانت كسوة المنبر هي أول القطع ظهورًا، واختلفت الروايات التاريخية حول أول من جعل للمنبر كسوة، فقيل عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وقيل معاوية بن أبي سفيان، أو ابن الزبير.

أما الحجرة النبوية فبداية كسوتها ترجع إلى الخَيْزران والدة الخليفة العباسي هارون الرشيد عندما كستها بكسوة من الحرير. أما أول كسوة كاملة كُسيت بها الحجرة فهي كانت كسوة الحسين ابن أبي الهيجاء صهر الوزير الفاطمي الصالح طلائع بن رزيك في عهد الخليفة العباسي المستضيء بأمر الله (566-575هـ/1171-1180م)، وكانت من الحرير الأبيض، والجامات من الحرير الأصفر والأحمر، والحزام من الحرير الأحمر مكتوب عليه سورة يس. وبعد عامين بعث المستضيء بكسوة للحجرة من الحرير البنفسجي، وجاماتها من الحرير الأبيض، كُتب فيها: "أبو بكر، عمر، عثمان، علي"، وكُتب على طرازها اسم المستضيء. ثم بعث الخليفة العباسي الناصر لدين الله بكسوة جديدة من الحرير الأسود، وجاماتها من الحرير الأبيض؛ بعدها بعثت أم الخليفة الناصر لدين الله كسوة ثالثة للحجرة النبوية.

وفي العصر المملوكي في حوالي سنة 760هـ/1359م اشترى السلطان الصالح إسماعيل بن الناصر محمد بن قلاوون قريةً بمصر، وَقَفَها على كسوة الكعبة في كلّ سنة، وعلى كسوة الحجرة النبوية والمنبر كلّ خمس سنين، وقيل كل ست أو سبع سنوات؛ ثم أصبحت بعد ذلك تُرسل فقط مع تولي السلطان الجديد، وكانت تُصنع من الحرير الأسود والأبيض، وطرازها بالفضة المذهبة.

أما أستار أبواب المسجد النبوي فظهرت في العصر العباسي عندما كثرت كسوة المنبر فجعلوها ستورًا على أبواب الحرم، وأصبحت في العصر المملوكي تُصنع لها أستار خاصة بها.

هذا عن تاريخ ظهور كسوة وأستار الحجرة والمسجد النبوي وتنوع قطعها، أما طرزها الفنية فسأتناولها من خلال تكامل المنهج العلمي بين النصوص التاريخية والقطع الباقية التي وصلت إلينا منذ أواخر العصر المملوكي حتى آخر كسوة كُسيت بها الحجرة النبوية في العصر الحديث.

تاريخ كسوة الحجرة النبوية وأوقافها

قبل أن أتناول تاريخ كسوة الحجرة النبوية وقطعها لابد أن أتناول بشكلٍ موجز ومختصر عمارة الحجرة النبوية التي سيتمّ كسوتها، وهي حجرة من بيت السيدة عائشة، رضي الله عنها، وهي شبه مربعة طول الجدار الشمالي 11 ذراعًا وسدس ذراع أي 5.25م، والجنوبي 10 أذرع وثلث ذراع أي 4.80م، وطول الذراعين الغربي والشرقي 7 أذرع ونصف ثمن أي 3.43م، أي أن المساحة التقريبية للحجرة بالمتر المربع هي 15.50م2، ولم يتمّ تغطيتها بقبة إلا في العصر المملوكي في عهد السلطان المنصور قلاوون[1].

ولابد أن أُعَرج أيضًا في عُجالة على مشروعية كسوة الحجرة النبوية وحكم بيعها، فقد ذكر السمهودي (ت 911هـ/1505م) بعض الروايات التي خلص منها إلى جواز كسوة الحجرة النبوية حيث قال: «رأيت في العتبية - من تأليف أبو محمد عبدالله ابن أبي زيد المعروف بمالك الصغير- ما يصلح أن يكون مستندًا في أصل الكسوة، فإنه قال في أوائلها: قيل لمالك: قلت إنه ينبغي أن يُنظرَ في قبر النبي ﷺ كيف يكسون سقفه، فقيل: يُجعلُ عليه خيش، فقال: وما يعجبني الخيش، وإنه ينبغي أنْ يُنْظرَ فيه»[2].

قال ابن رُشد في بيانه: «كَرِه مالك كَشفَ سقف قبر رسول الله ﷺ، ورأى من صونه أنْ يكون مُغَطّى، ولم يرَ أنْ يُكتَفى من ذلك بالخيش، وكأنه ذهب إلى أنْ يُغَطّى بتغطية البيوت المسكونة، وقد أخبرني من أثق به: أنه لا سقفَ له اليوم تحت سقف المسجد»[3].

وقد قال السمهودي بجواز كسوة الحجرة النبوية الشريفة لما فيه من التعظيم لها خاصةً ونحن مأمورون بتعظيمه، وذلك قياسًا على جواز كسوة الكعبة المشرفة لما فيه من التعظيم لها حيث قال: «يُضمُّ إلى ذلك أنه إنما جاز كسوة الكعبة لما فيه من التعظيم، ونحن مأمورون بتعظيم النبي ﷺ، وتعظيمُ قبره من تعظيمه، وهذا أولى بالجواز»[4].

وفيما يتعلق بكسوة الحجرة الشريفة وما يتبعها كأستار المنبر الشريف، وأستار أبواب المسجد النبوي، فقد ذكر كلٌ من الفاسي (ت 832هـ/1428م) والسمهودي ذلك؛ حيث قالا: «حكم بيع كسوة الحجرة كحكم بيع كسوة الكعبة، وقد اختلف العلماء في ذلك قديمًا، وفي المسألة عندنا وجهان. وقال الحافظ صلاح الدين خليل العلائي[5]: إنه لا يتردد في جواز ذلك الآن،

1. للمزيد عن عمارة الحجرة النبوية الشريفة عبر العصور انظر: نور الدين علي بن أحمد السمهودي (ت 911هـ/1505م): **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، تحقيق قاسم السامرائي، (جدة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1422هـ/2001م)، ج2، ص297-461؛ محمد هزاع الشهري: **عمارة المسجد النبوي في العصر المملوكي (648-923هـ)**، رسالة ماجستير غير منشورة، (مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1402هـ/1982م)، ص321-334، 384-388؛ علي حافظ: **فصول من تاريخ المدينة المنورة**، (جدة: 1405هـ/1984م)، ص 115-129؛ محمد بن فارس الجميل: **بيوت النبي (صل الله عليه وسلم) وحجراتها وصفة معيشته فيها «بيت عائشة أنموذجًا»**، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1431هـ/2010م)، ص34-44، الملاحق أرقام (1-5).
2. ابن رشد أبي الوليد القرطبي: **البيان والتحصيل والشرح والتوحيد والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق محمد حجي، (بيروت: 1408هـ/1988م)، ج1، ص409؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص349-350.
3. ابن رشد: **البيان**، ج1، ص409-410؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص350.
4. ابن رشد: **البيان**، ج1، ص409؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص349-350.
5. هو خليل بن كيكلدي بن عبدالله العلائي الدمشقي الفقيه الشافعي المتوفى سنة 761هـ/1360م. للمزيد انظر: كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، (بيروت: 1968م)، ج2، ص68؛ عمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، (بيروت: مكتبة المتنبي ودار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج4، ص126.

لأنَّ وقف الإمام للضيعة[1] المتقدمة على الكسوة كان بعد استقرار هذه العادة، والعلم بها، فينزل الواقف عليها»[2].

أما تاريخيًا فقد اختلف المؤرخون في أول من كسا الحجرة النبوية، فهناك رأي شائع بأن كسوة الحجرة النبوية بدأت في العصر العباسي[3]؛ إذ يقول السمهودي: «ليس في كلام ابن زبالة، ويحيى - بن الحسن العلوي صاحب كتاب تاريخ المدينة - تعرُّض لأمر كسوة الحجرة، ولعله لأنها إنما حدثت بعدهما، مع أنَّ ابن زبالة ذكر ... كسوة المنبر الشريف، وجعل الستور على الأبواب، ونَقلَ: أنَّ كسوة الكعبة كان يُؤتى بها المدينة قبل أنْ تصلَ إلى مكة، فتُنشَر في مؤخر المسجد، ثم يُخْرَجُ بها إلى مكة، ولم يذكر للحجرة كسوة»[4].

وزيادة في تأكيد عدم وجود الكسوة في زمن مؤرخ المدينة ابن زبالة في العصر العباسي أن الخيزران أم موسى أمير المؤمنين عندما زارت المسجد النبوي في سنة 170هـ/876م، وأمرت بتخليقه، فلم يأتِ ابن زبالة على ذكر قيامها بكسوة الحجرة النبوية، وهو الاستنتاج الذي جاء به السمهودي[5]. لكنه ذكر في الوقت نفسه نقلًا عن رزين ما يُخالف قول ابن زبالة من أن الخيزران كست الحجرة النبوية الزنانير[6]، وشبائك الحرير؛ حيث قال: «في كلام رزين ما يقتضي مخالفته، فإنه قال في ضمن كلامٍ نقله عن محمد بن إسماعيل، ما لفظه: فلما كانت ولاية هارون أمير المؤمنين، وقدمت معه الخَيْزُران، أمرت بتخليق مسجد رسول الله ، وتخليق القبر، وكسته الزنانير، وشبائك الحرير»[7].

وخلال العصر الفاطمي تأكد ظهور كسوة الحجرة النبوية كاملة بما لا يدع مجالاً للشك؛ فقد حكى ابن النجار (ت 643هـ/1245م) أن أول من كسا الحجرة الشريفة الثياب الحسين بن أبي الهيجاء صهر الصالح طلائع بن رزيك وزير العاضد، آخر الخلفاء الفاطميين؛ حيث عمل لها ستارة من الدبيقي الأبيض عليها الطرز والجامات المرقومة بالإبريسم الأصفر والأحمر، مكتوب عليها سورة يَس بأسرها، والخليفة العباسي يومئذ المستضيء بأمر الله[8]؛ وقد ذكر ذلك

1. الضيعة بلغة أهل الشام تعني القرية الزراعية.
2. الحافظ أبى الطيب تقي الدين محمد بن أحمد بن علي القرشي الحسني الفاسي (ت 832هـ/1428م): **شفاء الغرام بأخبار البلد الحَرَام**، تحقيق أيمن فؤاد سيد ومصطفى محمد الذهبي، (مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، 1999م)، ج1، ص126؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 352.
3. زين الدين أبي بكر بن الحسين بن عمر بن محمد بن يونس بن أبي الفخر العثماني المراغي (ت 816هـ/1414م): **تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة**، تحقيق محمد عبدالجواد الأصمعي، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1401هـ/1981م)، ص66؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص348.
4. الإمام الحافظ محمد بن محمود ابن النجار (ت 643هـ/1245م): **تاريخ المدينة المنورة المسمى الدرة الثمينة في أخبار المدينة**، تحقيق عبدالرازق المهدي، (المدينة المنورة: 1424هـ/2003م)، ج2، ص376؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص350.
5. أبو إسحاق إبراهيم الحربي (ت 285هـ/898م): **المناسك وأماكن الحج ومعالم الجزيرة**، تحقيق حمد الجاسر، (الرياض: دار اليمامة للنشر والترجمة، 1401هـ/1981م)، ص 372؛ ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص364؛ شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت 902هـ/1496م): **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**، تحقيق محمد حامد الفقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1993م)، ج1، ص 82؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص350-351.
6. الزنانير: مفردها الزنار ما على الوسط، فقيل تحزم فوق الثوب بزنار، وهو أيضًا النطاق، كل ما شد به الوسط؛ وهو هنا الحزام الذي يُوضع على ثوب الكسوة في الثلث الأعلى منها، كما في أحزمة الكَعْبَة المُشَرَّفَة؛ وأصبح الزنار يُعرف باسم النطاق في العصر العثماني، وهو يُصنع من الحرير، والكتابات والزخارف التي عليه تُزركش بأسلاك الفضة المذهبة، والفضة الخالصة. انظر: الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت 711هـ / 1311م): **لسان العرب**، تحقيق مجموعة من العلماء، (القاهرة: دار الحديث، 1423هـ / 2003م)، ج 4، ص413-414، ج 8، ص 601.
7. السمهودي: **وفاء الوفا**،ج2، ص349.
8. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص394؛ أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت 821هـ/1418م): **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، (القاهرة: الهيئة المِصْرية العامة للكتاب، 1405هـ/1985م)، ج4، ص303؛ المراغي: **تحقيق النصرة**، ص66.

السمهودي نقلًا عن ابن النجار؛ حيث قال: «أما كسوة الحجرة الشريفة: فقد ذكر ابن النجار ما قدّمناه في تأزير الحجرة الشريفة بالرخام، وعمل الجواد الأصبهاني في الشباك المُتخذ من خشب الصندل المتقدم، وصفه بأعلى جدارها؛ ثم قال: ولم تزل الحجرة الشريفة على ذلك حتى عمل لها الحسين بن أبي الهيجاء – صهر الصالح[1] وزير الملوك المصريين – ستارة من الديبقي الأبيض، وعليها الطروز، والجامات المرقومة بالإبرسيم الأصفر، والأحمر، ونيّطها، وأدار عليها زنارًا – حزام - من الحرير الأحمر، والزنار مكتوب عليه سورة يس بأسرها؛ وقيل: إنه غرم على هذه الستارة مبلغًا عظيمًا من المال، وأراد تعليقها على الحجرة، فمنعه قاسم بن مهنا أمير المدينة، وقال: حتى نستأذن الإمام المستضيء بأمر الله. فبعث إلى العراق يستأذن في تعليقها، فجاءه الإذن في ذلك، فعلقها نحو العامين»[2].

وعلق السمهودي على الخبر الذي يذكر أن الحسين ابن أبي الهيجاء صهر الصالح طلائع بن رزيك هو أول من كسى الحجرة النبوية الشريفة، وذلك من خلال ما ورد عند ابن النجار؛ حيث قال: «يقتضي: أنَّ ابن أبي الهيجاء أول من كسا الحجرة في خلافة المستضيء بأمر الله، وكانت خلافته في سنة ستٍ وستين وخمس مئة، ومات سنة خمس وسبعين وخمس مئة»[3]. وبناء عليه يُمكن القول إنه هو أول من كسا الحجرة النبوية كسوة كاملة.

ولما جهزها الحسين ابن أبي الهيجاء إلى المدينة، امتنع قاسم بن مهنا أمير المدينة يومئذ عن تعليقها حتى يأذن فيها الخليفة المستضيء فنفذ الحسين قاصدًا إلى بغداد في استئذانه في ذلك فأذن فيه، فعلقت الستارة علي الحجرة الشريفة نحو سنتين[4].

ثم بعث الخليفة المستضيء ستارة من الأبريسم البنفسجي عليها الطرز والجامات البيض المرقومة، وعلى دور جامتها مرقوم «أبو بكر، وعمر، وعثمان وعلي»، وعلى طرازها اسم الإمام المستضيء بالله، فقلعت الأولى، وعلقت ستارة المستضيء مكانها[5]، ذكرها السمهودي نقلًا عن ابن النجار؛ حيث قال: «جاءت من الخليفة ستارة من الإبرسيم البنفسجي عليها الطرز، والجامات البيض المرقومة، وعلى دَوَران جاماتها مكتوب بالرقم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعلى طرازها اسم الإمام المستضيء بأمر الله، فشيلت تلك - كسوة الحسين بن أبي الهيجاء -، ونفذت إلى مشهد علي بن أبي طالب بالكوفة، وعُلّقت هذه عوضها»[6].

ثم بعث الخليفة العباسي الناصر لدين الله عندما تولى الخلافة بكسوة جديدة من الأبريسم الأسود، تمّ تعليقها فوق كسوة الخليفة المستضيء بأمر الله، وطرازها وجاماتها من الإبرسيم الأبيض[7]، ذكرها ابن النجار والسمهودي حيث قالا: «فلما ولِيَ الإمام الناصر لدين الله نفذ ستارة أخرى من الإبرسيم الأسود، وطرزها، وجاماتها من الإبرسيم الأبيض، فَعُلقت فوق تلك»[8].

وقد وصف الرحالة الأندلسي ابن جبير (ت 614هـ/1217م) كسوة الحجرة النبوية في سنة 580هـ/1183م عندما توجه لزيارة المسجد النبوي والسلام على رسول الله ﷺ؛ حيث قال: «الروضة المقدسة ...، وفي الصفحة التي بين الركن الجوفي، والركن الغربي موضع عليه ستر مُسْبَل...، وهي مؤزرة بالرخام البديع النحت، الرائع النعت. وينتهي الإزار منها

1. هو الصالح طلائع بن رُزّيك وزير الخليفة الفاطمي الفائز والعاضد، قُتل في سنة 556هـ/1160م.
2. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 394؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 348-349.
3. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 394؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349.
4. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 394؛ القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص 303؛ المراغي: **تحقيق النصرة**، ص 66؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349.
5. القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص 303.
6. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 394؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349.
7. القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص 303.
8. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 394؛ السخاوي: **التحفة اللطيفة**، ج1، ص 297؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349.

إلى نحو الثلث، أو أقل يسيرًا، وعليه من الجدار المكرم ثلث آخر ...، وإلى حيّز إزار الرّخام تنتهي الأستار، وهي لازوردية اللون، مختّمة بخواتيم بيض مثمّنة، ومربّعة. وفي داخل الخواتيم دوائر مستديرة، ونُقط بيض تحفّ بها، فمنظرها منظر بديع، وفي أعلاها رسم مائل إلى البياض»[1].

ثم بعثت أم الخليفة العباسي الناصر لدين الله كسوة ثالثة من الإبرسيم الأسود أيضًا، وطرازها كسابقاتها[2]، وبقيت هذه الكسوات الثلاث حتى بداية العصر المملوكي، فقد ذكرها ابن النجار؛ حيث قال: «فلما حجت الجهة[3] أم الخليفة – الناصر لدين الله – وعادت إلى العراق عَمِلَت ستارة من الإبرسيم الأسود أيضًا على شكل المذكورة، ونفذتها، فعلقت على هذه، ففي يومنا هذا على الحجرة ثلاث ستائر بعضهن على بعض»[4].

وفي العصر المملوكي اشترى السلطان الصالح إسماعيل ابن الناصر محمد بن قلاوون قرية من بيت المال، وأوقفها للصرف من ريعها على كسوة الكعبة المشرفة كل سنة، وكسوة الحجرة والمنبر النبوي كل خمس سنوات، وهو ما ورد ذكره عند الفاسي في شفاء الغرام؛ حيث قال: «اعلم أنّ في عشر الستين وسبع مئة، في دولة السلطان الصالح إسماعيل بن الملك الناصر محمد بن قلاوون اشترى قريةً من بيت مال المسلمين بمصر، ووَقفَها على كسوة الكعبة المشرفة في كلّ سنة، وعلى كسوة الحجرة المقدسة، والمنبر الشريف في كلّ خمس سنين مرة»[5].

وهي الأوقاف التي ورد ذكر تفاصيلها مع الزيادة فيها؛ حيث أصبحت هذه الأوقاف تتوزع على ثلاث قُرى عند ابن الجيعان[6]، بدلًا من قرية واحدة عند سابقه الفاسي؛ ففيما يتعلق بكسوة الحرمين الشريفين جاءت قُرى بيسوس، والسردوس، والزنفور التي كانت مساحتها مجتمعة (955) فدانًا، منها المخصص للوقف (40) فدانًا ونصف الفدان، ريعها (7000) دينار خُصصت كوقف لكسوة الحَرَمين الشريفين[7].

وقد جعل المراغي (ت 816هـ/1414م) وقف كسوة الحجرة النبوية والمنبر الشريف كل ست سنوات[8] بدلًا من كل خمس سنوات عند سابقه الفاسي؛ حيث قال: «كسوة الحجرة من وقف قرية بمصر على ذلك، وعلى كسوة الكعبة الشريفة، فالكعبة تُكسى كلّ عام مرة، والمنبر في كلّ ست سنين»[9].

وقد ذكر القلقشندي (ت 821هـ/1418م) السبب الرئيس الذي كان وراء الوقف على الحجرة النبوية كل سبع سنوات أو ما يقاربها ولم يكن سنويًا ككسوة الكعبة المشرفة؛ حيث قال: «اعلم أن كسوة الحجرة الشريفة ليست مما يجدد في كل سنة

1. أبو الحسين محمد بن أحمد ابن جبير (ت 614هـ/1217م): **رحلة ابن جبير**، (بيروت: دار بيروت، 1404هـ/1984م)، ص 168، 169.
2. القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص303؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349.
3. الجهة: لقب من ألقاب نساء العباسيين والسلاجقة، وكان يُطلق على أم الخليفة وزوجاته.
4. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 394.
5. للمزيد عن وقف كسوة الكعبة والحجرة النبوية والمنبر انظر، الفاسي: **شفاء الغرام**، ج1، ص 123؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 350-351؛ صبري باشا، أيوب، موسوعة الحرمين الشريفين وجزيرة العرب، ترجمة ماجدة مخلوف وآخرين، (القاهرة: 2004م)، ج2، ص 714-719؛ عبدالعزيز عبدالرحمن مؤذن: **كسوة الكعبة وطُرزها الفنية منذ العصر العثماني**، رسالة ماجستير غير منشورة، (مكة المكرمة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، 1401-1402هـ/1981-1982م)، ص 458-464، ملحق (1)؛ السيد محمد الدقن: **كسوة الكعبة المعظمة عبر التاريخ**، (القاهرة: مطبعة الجبلاوي، 1406هـ/1986م)، ص 94-94، 265-271، ملحق رقم (1)؛ خوليا تزجان: **أستار الحَرَمين الشريفين**، ترجمة تحسين عمر طه أوغلي، (استانبول: 1417هـ/1996م)، ص 5-9.
6. شرف الدين يحيى بن شاكر بن عبدالغني ابن الجيعان: **التحفة السنية بأسماء البلاد المِصْرية**، (القاهرة: 1974م)، ص 9، 11، 77.
7. ابن الجيعان: **التحفة السنية**، ص 9.
8. المراغي: **تحقيق النصرة**، ص 66؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349؛ جعفر بن إسماعيل البرزنجي (ت 1317هـ/1899م): **نزهة الناظرين في مسجد سيد الأولين والآخرين**، تحقيق أحمد سعيد سليم، (القاهرة: د. ت)، ص 206-212.
9. المراغي: **تحقيق النصرة**، ص 66.

كما في كسوة الكعبة، بل كلما بليت كسوة جُددت أخرى، ويقع ذلك في كل نحو سبع سنين أو ما قاربها، وذلك أنها مصونة عن الشمس، بخلاف كسوة الكعبة فإنها بارزة للشمس فيسرع بلاؤها»[1].

أما خلال الربع الأول من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، فكان إرسال كسوة الحجرة النبوية غير منتظم؛ إذ قد تصل فترة عدم تغييرها إلى عشر سنوات، وهي مرتبطة أيضًا بكل سلطان جديد بمصر، يقوم بعد توليه بإرسال كسوة للحجرة النبوية، وهو ما ذكره السمهودي بعد تناول ما ورد عند كلٍ من المراغي والسخاوي (ت 902هـ/1496م)؛ حيث قال: «ما ذكره – المراغي، السخاوي – من المدة المذكورة بالنسبة إلى الحجرة النبوية كأنه كان معمولًا به في زمانهما، وأما في زماننا فتمضي عشرُ سنين ونحوها ولا تُعمل؛ نعم كل ما وليَ ملك بمصر، فإنه يعتني بإرسال كسوة»[2].

وقد ورد ذكر كسوة الحجرة النبوية، وستارتي بابيها بشكلٍ صريح في عهد السلطان المملوكي الناصر فرج بن برقوق (801-815هـ/1398-1412م)، وكانت الكسوة وستارتي الباب من حرير أسود عليها طرز مرقوم بحرير أبيض، وآخر من عملها في العشر الأول من الثمانيمائة السلطان الظاهر برقوق حسبما ورد عند القلقشندي[3].

وفي سنة 811هـ/1408م تعرض المسجد النبوي لعملية نهب، وكان من أهم ما نُهب منه ستارتي باب الحجرة النبوية اللتين تمّت صناعتهما في عهد السلطان الناصر فرج، فقد ذكر السمهودي هذا نقلًا عن ابن حجر العسقلاني؛ حيث قال: «فوض السلطان الناصر فرج لحسن بن عجلان سلطنة الحجاز، فاتفق موت ثابت بن نعير، وقرر حسن مكانه أخاه عجلان بن نعير المنصوري، فثار عليهم جمّاز بن هبة بن جمّاز الجمازي الذي كان أمير المدينة، وأرسل إلى الخدّام بالمدينة يستدعيهم، فامتنعوا من الحضور إليه، فدخل المسجد الشريف، وأخذ ستارتي باب الحجرة...، وأحضر السلّم لإنزال كسوة الضريح الشريف، والقناديل المعلقة حوله، فلم يُقدّر له ذلك، ومنعه الله منه، وأخذ ستر أبواب الحجرة الشريفة من خزانة الخدام»[4].

وذكر المراغي خلال العصر المملوكي طراز كسوة الحجرة النبوية، وأنه كان يُصنع من الديباج الأسود المرقوم بالحرير الأبيض، والطراز الذي يشتمل على الكتابات كان من الفضة الملبسة بالذهب؛ حيث قال: «كسوة الحجرة ... تُعمل من الديباج الأسود المرقوم بالحرير الأبيض، ولها طراز منسوج بالفضة المذهبة دائر عليها»[5].

كما ذكر ابن إياس كسوة الحجرة النبوية في عهد السلطان المملوكي الملك الأشرف أبي النصر أينال العلائي، إذ تمّ عمل كسوة كاملة للحجرة النبوية الشريفة في شهر شوال من سنة 859هـ/ 14 سبتمبر – 12 أكتوبر عام 1455م؛ حيث قال: «في شوال رسم السلطان بعمل كسوة للحجرة الشريفة، فلما انتهى العمل منها عرضها ناظر الخاص يوسف على السلطان»[6].

وذكر أحمد العباسي (من علماء ق 10هـ/16م) كسوة الحجرة النبوية، والمنبر النبوي الشريف؛ حيث قال: «أعلم أن أول من كسا المنبر عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقيل معاوية، وفي زماننا يجعل على بابه في يوم الجمعة ستر من حرير، وكذا المحراب مع كسوة الحجرة الشريفة»[7].

1. القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص 303.
2. السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 351.
3. القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص 304.
4. السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 354، 355.
5. المراغي: **تحقيق النصرة**، ص 66؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349.
6. محمد بن أحمد ابن إياس (ت 930هـ/1523م): **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفي، (القاهرة: الهيئة المِصْرية العامة للكتاب، 1403هـ/1983م)، ج2، ص 330.
7. أحمد بن عبدالحميد العباسي: **عُمدة الأخبار في مدينة المختار**، تحقيق محمد الطيب الأنصاري، تصحيح حمد الجاسر، (المدينة المنورة: د. ت.)، ص137.

ويُلحظ خلال العصر المملوكي بعد أن أصبح لكسوة الحجرة النبوية أوقافها الخاصة بها مع كسوة الكعبة المشرفة، فأصبح لها طرازها الفني الذي يُميزها، فُنسجت من الديباج الأسود، المزخرف بزخارف منسوجة من الحرير الأبيض، وأصبح حزامها يُزركش[1] بأسلاك الفضة المذهبة.

ولعل أهم ما يُميز طراز كسوة الحجرة النبوية أنها كانت تتكون من الثوب، وحزام كان يُسمى بالطراز، وستارتين لبابيها، تمّ تطريز كتاباتها خلال العصر المملوكي بأسلاك من الفضة الملبسة بالذهب، وهو تطور جد مهم في صناعة المنسوجات الإسلامية.

أما في العصر العثماني فمنذ خضوع مِصر للخلافة العثمانية وهي تقوم بصناعة وإرسال كسوة الكعبة الداخلية والخارجية من ريع أوقاف الحرمين الشريفين حتى سنة 1118هـ/1706م[2]؛ ثم اختصت عاصمة الخلافة مدينة اسطنبول بصناعة وإرسال كسوة الكعبة المشرفة الداخلية، وكسوة الحجرة النبوية والمنبر وأبواب المسجد النبوي[3].

وبعد أن أصبحت كسوة الحجرة النبوية تُصنع في عاصمة الخلافة بإسطنبول، كان يكتب خطوطها بعض السلاطين، ومشاهير الخطاطين في ذلك العصر.

واستمرت كسوة الحجرة النبوية تُصنع عبر العصور الإسلامية المتعاقبة[4] منذ أول ظهور لها في العصر العباسي حتى إذا ما كان العصر السعودي أمر خادم الحَرَمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود في سنة 1403هـ/1983م بصناعة كسوة للحجرة النبوية في مصنع كسوة الكَعْبَة المُشَرَّفَة لأول مرة في تاريخ صناعة الكسوة بمكة المكرمة[5].

قطع كسوة الحجرة النبوية

تتكون قطع كسوة الحجرة النبوية من ثوب من الحرير، وحزام يتكون من عدة قطع بلغ عددها عشر قطع من الحرير الأحمر مكتوب عليه آيات من القرآن الكريم، وقطع مكتوب عليها عبارات مختلفة، وقطعة باسم الآمر بتجديد الكسوة، وهي كالآتي:

ثوب كسوة الحجرة النبوية

يتكون ثوب كسوة الحجرة النبوية من عدة قطع من الحرير الذي يختلف لونه من فترة إلى أخرى، فكانت من الأسود والأخضر والأحمر والأبيض والسمني، وتوصل هذه القطع مع بعضها بشكل معين لتكّون في النهاية كسوة الحجرة النبوية، التي يبلغ محيطها حوالي 40.00 مترًا، وارتفاعها 10.00 أمتار، وطرازها العام يشبه طراز كسوة الكَعْبَة المُشَرَّفَة الداخلية، ويتكون من عدة أشرطة على هيئة دالات مثلثة تشتمل على كتابات وزخارف نباتية يتمّ التغيير فيها من فترة إلى أخرى. (لوحات (2-7)).

1. الزركشة: هي عملية نسج الحرير بالذهب والفضة، انظر: السيد أدي شير: **مُعجم الألفاظ الفارسية المعربة**، (بيروت: 1980م)، ص 78.
2. محمد طاهر بن عبدالقادر الكردي: **التاريخ القويم لمَكّة وبيت الله الكريم**، (مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، 1385هـ/1965م)، ج4، ص 203؛ أحمد عبدالغفور عطار: **الكعبة والكسوة منذ أربعة آلاف سنة حتى اليوم**، (بيروت: 1397هـ/1977م)، ص 154؛ مؤذن: **كسوة الكعبة**، ص 190.
3. يوسف أحمد: **المحمل والحج**، (القاهرة: مطبعة حجازي، 1356هـ/1937م)، ج1، ص20-251؛ مؤذن: **كسوة الكعبة**، ص 190؛ محمد بن حسين الموجان: **الكَعْبَة المُشَرَّفَة عمارةً وكسوةً**، (جدة: مركز الكون للثقافة والإبداع، 1427هـ/2006م)، ص 192؛ **كسوة الكعبة المشرفة جمال وجلال**، (الكويت: مركز الكويت للفنون الإسلامية، 2012م)، ص45.
Al-Mojan, M. H.: **The Honorable Kabah Architecture and Kiswah,** (Makkah Al Mukaramah: Al- Kawn Center, 2010), p. 192.
4. عن أستار الحجرة النبوية والمسجد النبوي، انظر: تزجان: **أستار الحَرَمين الشريفين**، ص111-162؛ حاتم عمر طه وفريد عبدالستار ميمني: **الكوكب الدري «الحجرات بيوت النبي عليه الصلاة والسلام»**، (المدينة المنورة: 1426هـ/2005م)، ص 134-151؛ خالد محمد حامد: **وصف المسجد النبوي**، (الجيزة: 2011م)، ص 338، 339، 363، 367، صور (155-161).
5. الموجان: **الكَعْبَة المُشَرَّفَة عمارةً وكسوةً**، ص 406.

ومن هذه القطع المهمة التي وصلت إلينا قطعة من الحرير الأخضر، نُسجت عليها الكتابات والزخارف بالحرير الأبيض المحدد بالحرير الأحمر، وتُؤرخ بالقرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، طرازها يتكون من أربعة أشرطة متكسرة على شكل دالات، منها اثنين عريضين، كُتب في الأول بخط الثلث: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، والثاني يشتمل على جامات «رصائع» كمثرية من الحرير الأحمر كُتب فيها وخارجها «كفى بالله شهيدًا» ،«محمد رسول الله» بالتبادل، ويفصل بين هذين الشريطين الكبيرين شريطان صغيران كُتب في الأول: «أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون»، وكُتب في الشريط الثاني: «ورضي الله تعالى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية الصحابة أجمعين». (لوحة 2).



لوحة (2): قطعة من ثوب كسوة الحجرة النبوية من الحرير الأخضر والكتابات باللون الأبيض المحدد باللون الأحمر من القرن 10هـ/16م، محفوظة بمُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

كما نجد قطعة ثانية من الحرير الأخضر، نُسجت عليها الكتابات والزخارف بالحرير الأبيض المحدد بالحرير الأحمر، وتُؤرخ بأواخر القرن العاشر –بداية القرن الحادي عشر الهجري/السادس عشر– السابع عشر الميلاديين، طرازها يتكون من أربعة أشرطة متكسرة على شكل دالات، منها اثنان عريضان، كُتب في الأول بخط الثلث العريض: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، والثاني يشتمل على جامات «رصائع» كمثرية مورقة من الحرير الأحمر كُتب فيها بالتبادل لفظ الجلالة «الله»،«الباقي»، ويفصل بين هذين الشريطين الكبيرين شريطان صغيران كُتب في الأول الآية (33) من سورة التوبة، أو الآية (9) من سورة الصف، وكُتب في الشريط الثاني: «ورضي الله تعالى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية صحبه أجمعين». (لوحة 3).



لوحة (3). قطعة من ثوب كسوة الحجرة النبوية من الحرير الأخضر والكتابات من الحرير الأبيض المحدد باللون الأحمر من القرن 10-11هـ/16-17م، محفوظة بمُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

ثم نجد قطعة ثالثة من الحرير الأحمر، نُسجت عليها الكتابات والزخارف بالحرير الأبيض، وتُؤرخ بالقرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، يتكون طرازها من أربعة أشرطة متكسرة على شكل دالات، منها اثنان عريضان، كُتب في الأول: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، والثاني يشتمل على جامات مفصصة كُتب فيها لفظ الجلالة «الله»، واسم

الرسول ﷺ «محمد» بالتبادل، ويفصل بين هذين الشريطين الكبيرين شريطان صغيران كُتب في الأول سورة الكوثر، وفي الثاني سورة الإخلاص. (لوحة 4).

وقطعة رابعة من الحرير الأخضر الفاتح بفعل عوامل الزمن، نُسجت عليها الكتابات والزخارف بالحرير الأبيض المحدد بالحرير الأحمر، وتُؤرخ بالقرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، يتكون طرازها من أربعة أشرطة متكسرة على شكل دالات، منها اثنان عريضان، كُتب في الأول بخط الثلث: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، والثاني يشتمل على جامات «رصائع» كمثرية من الحرير الأحمر كُتب فيها بالتبادل «الله محمد»، ويلحظ في هذا الطراز أنه تمّ الاستغناء عن الجامات التي كانت في الطرز السابقة، ويفصل بين هذين الشريطين الكبيرين شريطان صغيران كُتب في الأول الآية (40) من سورة الأحزاب، وكُتب في الشريط الثاني الآية (33) من سورة التوبة، أو الآية (9) من سورة الصف، وفيها تظهر أبرز مميزات الزخارف النباتية العثمانية، وهي زهرة القرنفل. (لوحة5).

وقطعة خامسة من الحرير الأخضر الفاتح بفعل عوامل الزمن، نُسجت عليها الكتابات والزخارف بالحرير الأبيض، وتُؤرخ بالقرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، طرازها يتكون من ستة أشرطة متكسرة على شكل دالات، منها ثلاثة عريضة، يفصل بينها ثلاثة أشرطة رفيعة، كُتب في الأول: «لا إله إلا الله الملك الحق المبين»، وفي الثاني كُتب الحديث: «من صلى علي مرة صلى الله عليه عشرًا»، وفي الثالث: «محمد رسول الله صادق الوعد الأمين»، وفي الرابع: «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك»، وفي الخامس: «اللهم صل وسلم على أشرف الأنبياء والمرسلين»، وفي السادس: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة». ويلحظ في هذا الطراز زيادة عدد الأشرطة؛ حيث أصبحت ستة أشرطة، وفيه تظهر أبرز مميزات الزخارف النباتية العثمانية، وهي زهرة التوليب. (لوحة 6).



لوحة (4). القطعة الوسطى الحمراء من ثوب كسوة الحجرة النبوية من القرن 10هـ/16م، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم (24/798).



لوحة (5). قطعة من ثوب كسوة الحجرة النبوية من الحرير الأخضر والكتابات باللون الأبيض المحدد باللون الأحمر من القرن 11هـ/17م، محفوظة بمُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.



لوحة (6). قطعة من ثوب كسوة الحجرة النبوية من الحرير الأخضر والكتابات باللون الأبيض المحدد باللون الأحمر من القرن 12هـ/18م، محفوظة بمُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

وقطعة سادسة من الحرير الأخضر، نُسجت عليها الكتابات والزخارف بالحرير الأبيض، وتُؤرخ بالقرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، طرازها يتكون من أربعة أشرطة متكسرة على شكل دالات، منها اثنان عريضان، كُتب في الأول: «الله ربي ولا سواه محمد حبيب الله»، وفي الثاني: «اللهم صل وسلم على أشرف الأنبياء والمرسلين»، وفي الثالث: «الصلاة والسلام عليك يا رسول الله». وفي الرابع: «ورضي الله تعالى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية صحبه أجمعين». ويمتاز هذا الطراز بقوة وجمال الخط ودقة تنفيذه على النسيج. (لوحة 7).

وكانت أخر الكساوى للحجرة النبوية تلك التي صُنعت لأول مرة في مصنع كسوة الكَعْبَة المُشَرَّفَة في مكة المكرمة في العصر السعودي، وهي من الحرير الأخضر، وزخارفها وكتاباتها باللون الأبيض[1]، وتتكون كتاباتها من ثلاثة أشرطة من الدالات المثلثة المتداخلة أوسطها أعرضها، شغلت الفراغات من أعلاها وأسفلها بجامات داخلها كتابات، كُتب في الجامات والشريط الأول الآيتان (28، 29) من سورة الفتح. وكُتب في الثاني: «لا إله إلا الله محمد رسول الله». وكُتب في الثالث جزء من الآية (28) من سورة سبأ، وكُتب في الجامات الدائرية: «محمّد رسول الله»، «صلى الله عليه وسلم».



لوحة (7). قطعة من ثوب كسوة الحجرة النبوية من الحرير الأخضر والكتابات باللون الأبيض المحدد باللون الأحمر من القرن 13هـ/19م، محفوظة بمُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

الحزام «النطاق»

يتكون حزام الحجرة النبوية من عشر قطع يتمّ وصل بعضها ببعض؛ فتكون حزام الحجرة النبوية بطول إجمالي يبلغ 35.37م، وبعرض 95 سنتيمترًا، وصُنع من الحرير الأحمر، وكُتب عليه الآيات الست عشرة من سورة الفتح.

ومن أقدم قطع حزام الحجرة النبوية التي وصلت إلينا قطعة من أول الحزام من الحرير الأحمر والكتابات بالحرير الأصفر، وهي ترجع إلى أواخر العصر المملوكي؛ تقريبًا بداية القرن

1. حامد عباس: **قصة التوسعة الكبرى**، (جدة: مجموعة بن لادن، 1416هـ/1995م)، ص 117-118.

العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وتشتمل على البسملة وبداية الآية (46) من سورة الحجر[1]. (لوحة 8).

كما نجد أن حزام الحجرة النبوية أصبح يُسمّى بالنطاق خلال العصر العثماني، ومن نماذجه في بداية القرن 12هـ/18م، حزام من الحرير الأحمر، والكتابات والزخارف بأسلاك الفضة الملبسة بالذهب، كُتب عليه البسملة وسورة الفتح[2]. (لوحة 9).

ونجد حزامًا للحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني عبدالحميد الأول، مؤرخ في سنة 1189هـ/1775-1776م، وينتهي بتوقيع الخطاط السيد مصطفى[3]. (لوحتان (10، 11).

ثم حزام الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، مؤرخ في سنة 1229هـ/1813-1814م، وينتهي بتوقيع الخطاط وهو السلطان نفسه كالآتي: «كتبه الغازي محمود بن عبدالحميد خان»، ثم نجد أمر تجديد النطاق[4]. (لوحتان (12، 13).

بقية قطع كسوة الحجرة النبوية

أما عن بقية قطع كسوة الحجرة النبوية فإن كسوة الحجرة النبوية وستائرها كان يتبعها خمس قطع من الحرير الأحمر مكتوب عليها عبارات مختلفة، تبين أماكن قبور النبي (صلى الله عليه وسلم) وصاحبيه (رضي الله عنهما)، ومنها:

ومن القطع التي وصلت إلينا قطعة من كسوة الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، مؤرخة في سنة 1228هـ/1813م، وهي بخط السلطان نفسه، مكتوب فيها: «هذا قبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم». وكُتب أسفل هذا النص اسم السلطان الغازي محمود الثاني الذي كتب النص وتاريخ القطعة داخل خرطوشة. (لوحة 14).



لوحة (8). بداية حزام «نطاق» الحجرة النبوية من العصر المملوكي خلال القرن 10هـ/16م، محفوظ في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (13/1629).



لوحة (9). حزام «نطاق» الحجرة النبوية من العصر العثماني في بداية القرن 12هـ/18م، محفوظ في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/193).



لوحة (10). بداية حزام «نطاق» الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني عبدالحميد الأول، مؤرخ في سنة 1189هـ/1775-1776م، محفوظ في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

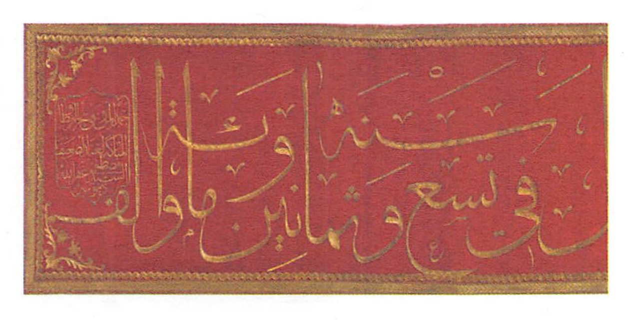
1. القطعة مقاساتها 90 × 35 سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (13/1629).
2. القطعة مقاساتها 11.40 × 45سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/193).
3. مقاسات الحزام كاملة 37.37 × 49سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/87).
4. الحزام مقاساته 35.10 × 51سم، وهو محفوظ في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/86).

كما توجد قطعة من الحرير الأخضر نُسجت عليها الكتابات والزخارف بأسلاك الفضة الملبسة بالذهب، كانت تُعلق داخل الحجرة النبوية، وهي من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، مؤرخة في سنة 1228هـ/1813م، وهي بخط السلطان نفسه، مكتوب فيها: «هو الله لا إله إلا الله محمد رسول الله». وينتهي النص بتوقيع الخطاط كالآتي: «كتبه محمود بن عبدالحميد خان». (لوحة 15).

ومن ضمن القطع قطعة بيضاوية من الحرير الأسود، والكتبات والزخارف من أسلاك الفضة الملبسة بالذهب، والفضة الخالصة، كُتب عليها الآية (40) من سورة الأحزاب، كانت تُوضع على الفتحة البيضاوية التي يتمّ منها السلام على رسول الله (صلى الله عليه وسلم). (لوحة 16).

ومن الكسوة التي نسجت في العصر السعودي في عهد خادم الحَرَمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود نجد القطع الملحقة بكسوة الحجرة النبوية، وهي من الحرير الأحمر، والكتابات والزخارف من أسلاك الفضة المذهبة والفضة الخالصة، مكتوب عليها الآتي: «هذا قبر النبي عليه الصلاة والسلام»؛ «هذا قبر أبى بكر الصديق رضي الله عنه»، «هذا قبر عمر الفاروق رضي الله عنه»، «صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم»، «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

كما تُوجد قطعة خاصة بأمر تجديد أستار الحجرة النبوية وتاريخها ومكان صنعها، وهي من الحرير الأحمر، كُتب عليها: «جُددت هذه الستارة وتمّ تركيبها في غرة المحرم ... ... صُنعت هذه الكسوة بمكة المكرمة».



لوحة (11). نهاية حزام «نطاق» الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني عبدالحميد الأول، مؤرخ في سنة 1189هـ/1775-1776م، وينتهي بتوقيع الخطاط السيد مصطفى، محفوظ في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/87).



لوحة (12). بداية حزام «نطاق» الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، والحزام مؤرخ في سنة 1229هـ/1813-1814م، وهو بخط السلطان محمود الثاني، محفوظ في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.



لوحة (13). نهاية حزام «نطاق» الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، مؤرخ في سنة 1229هـ/1813-1814م، وينتهي بتوقيع الخطاط السلطان كالآتي: «كتبه الغازي مَحمود بن عبدالحميد خان»، ثم نجد أمر تجديد النطاق، محفوظ في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/86).

ستائر باب الحجرة النبوية

كان لباب الحجرة النبوية ستائر خاصة به، ومنها ستارتان[1] من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، إذ تُوجد عليها طغراؤه التي تتميز بوجود الكلمة الدالة على شهرته «عدلي» على اليمين، وهي من الحرير الأخضر، زُركشت كتاباتها وزخارفها بأسلاك الفضة المذهبة، والفضة الخالصة، ويُلحظ التأثير الواضح لفن الباروك الأوروبي، ولها إطار من الزخارف النباتية، أما مركز الستارة فيشغله من أعلى شكل تنبثق من أعلاه زخارف إشعاعية، كُتب داخله: «الصلاة والسلام عليك يا خاتم النبيين»، وأسفلها نجد توقيع الخطاط السلطان محمود الثاني كالآتي: «كتبه محمود بن عبدالحميد خان». ثم نجد دائرتين تحيط بهما أغصان نباتية وعصائب أشرطة زخرفية، كُتب فيهما: «لا إله إلا الله»، «محمد رسول الله»، وفي وسط الستارة نجد طغراء السلطان داخل إكليل من الزخارف النباتية وعصائب من الأشرطة وجوقتان لحفظ السهام. (لوحتان 17و 18).



لوحة (14). قطعة من كسوة الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، مؤرخة في سنة 1228هـ/1813م، وهي بخط السلطان محمود الثاني، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.



لوحة (15). قطعة من كسوة الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، مؤرخة في سنة 1228هـ/1813م، وهي بخط السلطان محمود الثاني، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

كسوة المنبر النبوي

كان هناك شبه إجماع في الروايات التاريخية فيما يتعلق بكسوة المنبر النبوي على أن الخليفة الراشد عثمان بن عفان[2] (رضي الله عنه) هو أول من كسا المنبر قُبطية[3] من الثوب الرقيق الأبيض المصنوع في مصر من الكتان[4]. فقد ذكر كلٌّ

1. الستارة الأولى مقاساتها 3.20 × 2.00سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/139)؛ والستارة الثانية مقاساتها 3.92 × 2.00سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/143).
2. القاضي مجدالدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي (ت 817هـ/1414م): **المغانم المطابة في معالم طابة**، مخطوط فيض الله، إسطنبول، رقم (1521)، لوحة (204)؛ المراغي: **تحقيق النصرة**، ص65-66؛ **السمهودي: وفاء الوفا**، ج2، ص137.
3. القُباطي: مفردها قبطية، وهي ثياب بيض من كتان يتخذ بمصر، وهي بضم القاف، وسكون الباء، الثوب الرقيق الأبيض من ثياب مصر، والمصنوع من الكتان، وكان الكتان في صدر الإسلام من ألبسة الطبقة الميسورة، حيث تُصنع منه أنواع كثيرة، وتمتاز خيوطه بأنها ذات ألوان مختلفة، وتتكون زخرفته من لحمات غير ممتدة في عرض المنسوج، ووجدت هذه الطريقة في مصر منذ العصر الفرعوني، واستمرت وتطورت خلال العصر الإسلامي، انظر، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي ابن سيده (ت 458هـ/1065م): **المخصص في اللغة**، (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق، 1316-1321هـ)، ج4، ص71؛ ابن منظور: **لسان العرب**، ج7، ص 468، ج11، ص 406؛ سعاد ماهر محمد: **النسيج الإسلامي**، (القاهرة: مطابع دار الشعب، 1977م)، ص 32؛ **الفنون الإسلامية**، (القاهرة: الهيئة المِصْرية العامة للكتاب، 1986م)، ص75-83؛ صالح أحمد العلي: **المنسوجات والألبسة العربية في العهود الإسلامية الأولى**، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2003م)، ص33، 97-98؛ مؤذن: **كسوة الكعبة**، ص 320-325.
4. الشهري: **عمارة المسجد النبوي في العصر المملوكي**، ص 108.



لوحة (16). قطعة بيضاوية من الحرير كُتب عليها الآية (40) من سورة الأحزاب تُوضع على الفتحة البيضاوية الذي يتمّ منها السلام على رسول الله، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

من ابن النجار والمراغي والسمهودي أن الخليفة الراشد عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، كان أول مَنْ كسا المنبر النبوي من نسيج القباطي؛ حيث قال: «روى يحيى عن ابن أبي زناد ...، قالوا: فلما استخلف معاوية زاد في المنبر، فجعل له ستَّ درجات، وكان عثمان أول مَنْ كَسَا المنبر قُبْطِيَّة»[1].

ولكن المؤرخ أحمد العباسي يرى أن أول من كسا المنبر النبوي الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، ولكنه ذكر في الوقت نفسه رأيًا آخر جاء فيه بأنهّ قيل إن معاوية بن أبي سفيان هو أول من كسا المنبر النبوي؛ حيث قال: «أعلم أن أول من كسا المنبر عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقيل معاوية...»[2].

واستمر المنبر يُكسى من القباطي حتى كان زمن ابن الزبير فلما سرقتها امرأة لم يُكس بعدها[3]، وقد أشار إلى هذا ابن زبالة؛ حيث قال: «إنَّ ابن الزبير كان يُلبس منبر النبي القباطي؛ فَسَرَقتْ امرأة قُبطيَّة فقطعها»[4].

وذكر القلقشندي والسمهودي نقلًا عن ابن النجار استمرار كسوة المنبر طوال العصر العباسي بكسوة من الحرير الأسود، ولما كثرت كسوة المنبر تمّ استخدام بعضها كستائر لأبواب المسجد النبوي؛ حيث قالا: «لم يزل الخلفاء إلى يومنا هذا يُرسلون في كلِّ سنة ثوبًا من الحرير الأسود له عَلَمٌ ذهب يُكسى به المنبر، قال: ولما كثرت الكسوة عندهم أخذوها فجعلوها ستورًا على أبواب الحرم»[5].

وفي العصر المملوكي تولى المماليك إرسال كسوة المنبر، وهو ما ذكره القلقشندي نقلًا عن ابن النجار؛ حيث قال: «لم يزل الأمر على ذلك إلى حين انقراض الخلافة من بغداد، فتولى ملوك الديار المصرية ذلك كما تولوا كسوة الكعبة»[6].

كما أن كسوة المنبر أصبحت ذات طراز مميز، وهو ما ذكره

1. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 363؛ المراغي: **تحقيق النصرة**، ص 65-66؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 119.
2. العباسي: **عُمدة الأخبار**، ص137.
3. ابن زبالة: **أخبار المدينة**، ص 92؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 137، 350.
4. ابن زبالة: **أخبار المدينة**، ص 92.
5. القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص 303-304؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 137.
6. القلقشندي: **صبح الأعشى**، ج4، ص 303-304.

المراغي؛ حيث قال: «تُعمل – كسوة الحجرة النبوية - من الديباج الأسود المرقوم بالحرير الأبيض، ولها طراز منسوج بالفضة المذهبة دائر عليها، إلاّ كسوة المنبر فإنها بتقصيص أبيض»[1].

كما ذكر الفيروز آبادي في كتابه «المغانم المطابة» كسوة المنبر، والفترة التي كانت تُرسل خلالها، والجهة التي تقوم بصناعة الكسوة، ورايتا المنبر، وطرازهما؛ حيث قال: «المنبر يُحمل له في كلّ سبعة أعوام، أو نحوها من الديار المصرية كسوة معظمة ملوكية، يُكسَاها من الجمعة إلى الجمعة، ورايتان سوداوان يُنسَجان أبدعَ نسجٍ، يُرفعان أمام وجه الخطيب في جانبي المنبر قريبًا من الباب»[2].

وذكر السمهودي كسوة المنبر في عهده بعد ذكر ما ورد عند الفيروز آبادي مُعلقًا على ذلك؛ حيث قال: «قلت: في زماننا تمضي السبع سنين، والعشر، وأكثر من ذلك، ولا تصل كسوة، والذي يجعل اليوم على المنبر إنما هو الستر المتقدم ذكره مع الرايتين»[3].

كما ذكر السمهودي في موضع ثان طراز كسوة المنبر النبوي وكسوته في زمنه؛ حيث قال: «في يوم الجمعة يُجعل على باب المنبر سِتْرٌ من حريرٍ أسود مرقوم بحريرٍ أبيض»[4].

كما أشار المؤرخ أحمد العباسي إلى ستارة المنبر النبوي؛ حيث قال: «في زماننا يجعل على بابه في يوم الجمعة ستر من حرير، وكذا المحراب مع كسوة الحجرة الشريفة»[5].

ثم حدث تطور مهم في صناعة وزخرفة كسوة وأعلام المنبر النبوي في العصر العثماني خاصة عهد السلطان سليمان القانوني، وهو ما ذكره الجزيري المعاصر؛ حيث قال: «لداود باشا – رحمه الله – نظائر استجد بها في ولايته تلحق بذلك



لوحة (17). ستارة باب الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/139).

1. المراغي: **تحقيق النصرة**، ص 66؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 349.
2. الفيروزآبادي: **المغانم المطابة في معالم طابة**، (المدينة المنورة: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، 1423هـ/2002م)، ص 204؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 138.
3. السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 138.
4. السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 137.
5. العباسي: **عُمدة الأخبار**، ص 137.



لوحة (18). ستارة باب الحجرة النبوية من عهد السلطان العثماني محمود الثاني، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/141).

منها ...، سألني – رحمه الله تعالى – عن صفة أعلام المنبر المصطفوي صلى الله عليه وسلم، فأخبرته أنها من الحرير الأسود، والأبيض بمشلشل من الحرير كذلك، فأبدلها بأعلام من المزركش المخايش المتقن الصنعة»[1].

ومن ستائر المنبر النبوي القديمة التي وصلت إلينا ستارة من عهد السلطان العثماني محمد الرابع مؤرخة في سنة 1095هـ/1683-1684م[2]، وهي من حرير أسود وأحمر وأخضر، وإطار الستارة الخارجي قُسّم إلى خرطوشات ودوائر، كُتب في خرطوشات الجانبين البسملة وآية الكرسي (255) من سورة البقرة، وكُتب في الدوائر لفظ الجلالة، واسم الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والخلفاء الراشدين. أما أعلى الستارة فكانت عبارة عن شرافات كشرافات المساجد من أوراق نباتية ثلاثية، وأسفل الستارة كان عبارة عن ثلاثة خرطوشات مفصصة، كُتب في خرطوشتين منهما النص التاريخي الآتي: «أمر بعمل هذه الستارة المباركة في أيام السلطان الأعظم محمد»، وكُتب في الخرطوشة التي بينهما ما يُكمل الدوائر التي في الجانبين العبارة الآتية: «والصحابة أجمعين». ومركز الستارة يتكون من خرطوشتين في أعلى الستارة كُتب في الخرطوشة التي في الأعلى الآية (56) من سورة الأحزاب، وكُتب في التي تليها حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم): «قال (صلى الله عليه وسلم): ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة». يلي هاتين الخرطوشتين شكل محراب زخرفي ذي عقد مدبب محمول على أعمدة زخرفية، وتوشيحتا العقد شُغلتا بزخارف الأرابيسك، وتتدلى من المحراب مشكاة كُتب فيها بخط متقابل «يا فتاح»، وتتدلى من المشكاة صرة لوزية كُتب فيها كالرنوك الكتابية النص الآتي: «لمولانا السلطان محمد خان عز نصره في سنة 1095هـ»، وعلى جانبيهما شمعدانان. (لوحة 19).

وستارة للمنبر النبوي من عهد السلطان العثماني أحمد الثالث مؤرخة في سنة 1130هـ/1717-1718م[3]، وهي من الحرير الأحمر والأخضر بدرجات مختلفة، وتتكون الستارة من إطار

1. الجزيري: **الدرر الفرائد**، ج1، ص 683-684.
2. الستارة مقاساتها 2.20 × 1.10سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/991).
3. الستارة مقاساتها 3.10 × 2.30سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/991).



لوحة (19). ستارة المنبر النبوي من عهد السلطان العثماني محمد الرابع سنة 1095هـ/1683-1684م، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/139).

خارجي عبارة عن زخارف نباتية على طراز الأرابيسك، ثم يليه إطار قُسّم إلى خرطوشات ودوائر، كُتب في الخرطوشات الجانبية البسملة والآيات (9-11) من سورة الجمعة، وكُتب في الدوائر أسماء الصحابة المبشرين بالجنة، وللأسف أجزاء كبيرة من هذه الكتابات تعرضت للتآكل. أما أعلى الستارة فكانت عبارة عن شرافات كشرافات المساجد عبارة عن أوراق نباتية ثلاثية، وأعلى الستارة خرطوشة طويلة كُتب فيها البسملة والآية (45) من سورة الأحزاب، ومركز الستارة يتكون من خرطوشتين في أعلى الستارة كُتب في الخرطوشة التي في الأعلى الآية (56) من سورة الأحزاب، وكُتب في التي تليها حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم): «قال النبي عليه الصلاة والسلام: ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة، ومنبري على حوضي». يلي هاتين الخرطوشتين شكل محراب زخرفي ذي عقد مدبب محمول على أعمدة زخرفية، وتوشيحتا العقد شُغلتا بزخارف الأرابيسك، وتتدلى من المحراب مشكاة كُتب فيها بخط متقابل «يا فتاح»، ثم نجد صرة كمثرية كُتب فيها كالرنوك الكتابية نصين الأول تاريخي والثاني دعاء، ففي أوسطها: «أمر بتجديد هذه الستارة المباركة أيده الله بنصره وتعظيمه مولانا السلطان الغازي أحمد خان بن محمد خان»، وفي أعلاها كُتب: «يطلب منك الشفاعة يا رسول الله»، وفي أسفلها: «كُملت هذه الستارة المباركة الشريفة في سنة 1130هـ»؛ وعلى جانبيهما شمعدانان. (لوحة (20)).

ومن هنا يُمكن القول إن أول من كسا المنبر بكسوة من القباطي هو الخليفة الراشد عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وأنها استمرت منذ ذلك العهد حتى العصر الحديث، وحدث تطوير في صناعتها خلال العصر العثماني؛ حيث أصبحت تُصنع من الحرير المزركش بأسلاك الفضة المذهبة، والفضة الخالصة.



لوحة (20). ستارة المنبر النبوي من عهد السلطان العثماني أحمد الثالث سنة 1130هـ/1717-1718م، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/2088).

كسوة المحراب النبوي

ذكر المؤرخ أحمد العباسي خلال القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي كسوة المحراب النبوي حيث قال: «في زماننا يجعل على بابه – المنبر - في يوم الجمعة ستر من حرير، وكذا المحراب مع كسوة الحجرة الشريفة»[1].

ومن ستائر المنبر النبوي القديمة التي وصلت إلينا ستارة من عهد السلطان العثماني أحمد الثالث مؤرخة في سنة 1131هـ/1718-1719م[2]، وهي من الحرير الأحمر، وفي أعلى وأسفل الستارة شريط من الزخارف النباتية، وفي أعلاها خرطوشة كبيرة كُتب فيها جزء من الآية (45) من سورة الأحزاب، ثم نجد شكل محراب زخرفي ذي عقد مدبب محمول على عمودين، وتوشيحتا العقد شُغلتا بزخارف الأرابيسك، وتتدلى من المحراب مشكاة صغيرة على جانبيها خرطوشتان كُتب فيهما: «ورضي الله تعالى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية صحبه أجمعين». وتتدلى من المشكاة شكل صرة كمثرية كُتب فيها كالرنوك الكتابية النص الآتي: «مولانا السلطان أحمد يطلب الشفاعة يا رسول الله، هذا غطاء المحراب النبوي سنة 1131هـ»، وعلى جانبيهما شمعدانان.

ومن الستائر الأخيرة ستارة[3] من الحرير الأخضر، زُركشت عليها الكتابات بالفضة المذهبة، ترجع إلى القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، ويُلحظ التأثير الواضح لفن الباروك الأوروبي، حيث طغت الزخارف النباتية والأشرطة والشراشيب على الكتابات، وفي أعلاها نجد داخل أكليل دائري من الزخارف النباتية كُتب فيه جزء من الآية (37) من سورة آل عمران المرتبطة بالمحاريب في المساجد، ثم نجد أسماء الخلفاء الراشدين والحسن والحسين (رضي الله عنهم)؛ ثم نجد في مركز الستارة البسملة والآيات (22، 23، 24) من سورة الحشر. (لوحة 21).

1. العباسي: **عُمدة الأخبار**، ص137.
2. الستارة مقاساتها 3.35 × 2.55 سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/271).
3. الستارة محفوظة في مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالمدينة المنورة، ويوجد من نفس الطراز ستارة محفوظة في مُتحف طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/165). انظر، تزجان: **أستار الحرمين الشريفين**، ص 138-139، اللوحة رقم (55).

غطاء المصحف

كانت تُصنع للمصحف ستارة من الحرير الأحمر المطعم بالحرير الأخضر في بعض المواضع، والكتابات من أسلاك الفضة المذهبة، منها ستارة[1] من عهد السلطان العثماني إبراهيم (1049-1058هـ/1640-1648م)، وهي من حيث الطراز تشبه تمامًا تصميم ستارة محراب المسجد النبوي، التي ترجع إلى السلطان أحمد الثالث، إذ نجد في أعلى الستارة وأسفلها شريط من الزخارف النباتية، ثم نجد في أعلاها خرطوشة كبيرة كُتب فيها جزء من الآية (45) من سورة الأحزاب، ثم نجد شكل محراب زخرفي ذي عقد مدبب محمول على عمودين، وتوشيحتا العقد شُغلتا بزخارف الأرابيسك، وتتدلى من المحراب مشكاة صغيرة على جانبيها خرطوشتان كُتب فيهما: «ورضي الله تعالى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية صحبه أجمعين». وتتدلى من المشكاة شكل صرة كمثرية كُتب فيها كالرنوك الكتابية النص الآتي: «مولانا السلطان إبراهيم يطلب الشفاعة يا رسول الله، هذا غطاء المصحف»، وعلى جانبيهما شمعدانان.



لوحة (21). ستارة محراب المسجد النبوي من القرن 13هـ/19م، محفوظة في مكتبة الملك عبدالعزيز العامة بالمدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية.

أستار أبواب المسجد النبوي

كانت بداية فكرة ظهور تعليق أستار على أبواب المسجد النبوي خلال العصر العباسي بسبب تراكم كساوى منبر النبي (صلى الله عليه وسلم)، فقد أورد ابن النجار ما يُشير إلى ذلك؛ حيث قال: «لم يزل الخلفاء إلى يومنا هذا يُرسلون في كلّ سنة ثوبًا من الحرير الأسود له عَلَمٌ ذهب يُكسى به المنبر، قال: ولما كثرت الكسوة عندهم أخذوها فجعلوها ستورًا على أبواب الحرم»[2].

وقد ذكر السمهودي نقلًا عن المراغي أن أبواب المسجد النبوي أصبحت تُصنع لها أستار خاصة بها ليست من تلك التي كانت تُوضع على المنبر؛ حيث قال: «قلت: قد استقر الأمر بعد قتل الخليفة المستعصم على حمل الكسوة من مصر، كما الزين المراغي، قال: والأبواب مستقلة اليوم بستور، قال: وإنما

1. الستارة مقاساتها 3.35 × 2.55سم، وهي محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/272).
2. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 363؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 137، 350.
3. المراغي: **تحقيق النصرة**، ص 66؛ السمهودي: **وفاء الوفا**، ج2، ص 137-138.

يُظهرونها في أوقات المهمات كقدوم أمير المدينة»[3].

وقد تم العثور على العديد من الستائر لأبواب المسجد النبوي، منها ستارة الباب الشامي، ستارة باب جبريل، وستارة باب المنارة الرئيسة[1]، ولعل من نماذجها:

ستارة الباب الحنفي[2] أحد أبواب المسجد النبوي، وترجع إلى عهد السلطان مراد الثالث (982-1004هـ/1574-1595م)، صُنعت من الحرير الأخضر، وفي أعلى الستارة شريط من الزخارف النباتية، ثم نجد خرطوشة كبيرة كُتب فيها الآية (123) من سورة النحل، ثم نجد شكل محراب زخرفي ذي عقد مدبب محمول على عمودين، وتوشيحتا العقد شُغلتا بزخارف الأرابيسك، وتتدلى من المحراب ثلاث مشكاوات، يليها شكل كُرسي مصحف كُتب فيه النص الآتي: «السلطان مراد يطلب الشفاعة يا رسول الله، هذا باب الحنفي»، وعلى جانبيهما شمعدانان. (لوحة 22).



لوحة (22). ستارة الباب الحنفي أحد أبواب المسجد النبوي، من عهد السلطان مراد الثالث (982-1004هـ/1574-1595م)، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

ثم نجد ستارة للباب الشامي[3] أحد أبواب المسجد النبوي، وهي من عهد السلطان العثماني محمد الثالث (1004-1012هـ/1595-1603م)، صُنعت من الحرير الأحمر، وفي أعلى وأسفل الستارة شريط من الزخارف النباتية، ثم نجد في أعلاها خرطوشة كبيرة كُتبت فيها الآية (45) من سورة الأحزاب، ثم نجد شكل محراب زخرفي ذي عقد مدبب محمول على عمودين، وتوشيحتا العقد شُغلتا بزخارف الأرابيسك، وتتدلى من المحراب مشكاة صغيرة على جانبيها خرطوشتان كُتب بداخلهما: «ورضي الله تعالى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية صحبه أجمعين»، ثم صرة كمثرية كُتب فيها كالرنوك الكتابية النص الآتي: «مولانا السلطان محمد يطلب الشفاعة يا رسول الله، هذا باب الشامي»، وعلى جانبيهما شمعدانان. (لوحة 23).

1. عن عمارة المنارة الرئيسة وبابها انظر، الشهري: **عمارة المسجد النبوي في العصر المملوكي**، ص 388.
2. الستارة محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.
3. الستارة مقاساتها 1.76 × 1.10م، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول برقم سجل (24/241).

ستارة صحن المسجد النبوي

كان لصحن المسجد النبوي ستارة تُشد عليه خاصة وقت صلاة الجمعة لتقي المصلين حر الشمس الشديد في المدينة المنورة، وأول من أمر بها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور في سنة 140هـ/757-758م، واستمرت هذه الأستار تُستخدم حتى سنة 145هـ/762-763م حينما خرج محمد بن عبدالله بن حسن على سلطة الخلافة، فأمر بتقطيعها قطعًا؛ طول كلٍّ منها ذراع، وتوزيعها على من كانوا يقاتلون معه؛ ثم تركت هذه الستائر حتى كان زمن هارون الرشيد فأحدث هذه الأستار مرة ثانية، ولم تكن تستر في زمن بني أُمية[1].



لوحة (23). ستارة الباب الشامي أحد أبواب المسجد النبوي، من عهد السلطان العثماني محمد الثالث (1004-1012هـ/1595-1603م)، محفوظة في مُتحف قصر طوب قابي بإسطنبول.

1. ابن النجار: **الدرة الثمينة**، ج2، ص 224.

الخاتمة

- يرجع ظهور أستار المسجد النبوي في المدينة المنورة، فيما هو مؤكد حتى الآن، إلى العصر الراشدي، وكانت أول القطع ظهورًا هي كسوة المنبر، واختلفت الروايات التاريخية حول أول من جعل للمنبر كسوة، فقيل عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وقيل معاوية بن أبي سفيان، أو ابن الزبير.

- كان بداية ظهور كسوة الحجرة النبوية في العصر العباسي عندما كستها الخَيْزران والدة الخليفة هارون الرشيد بكسوة من الحرير لها حزام.

- أول كسوة كاملة كُسيت بها الحجرة النبوية كانت كسوة الحسين ابن أبي الهيجاء صهر الوزير الفاطمي الصالح طلائع بن رزيك في عهد الخليفة العباسي المستضيء بأمر الله. وكان طراز تلك الكسوة من الحرير الأبيض، والجامات من الحرير الأصفر والأحمر، والحزام من الحرير الأحمر مكتوب عليه سورة يس.

- كان طراز كسوة الحجرة النبوية خلال العصر العباسي من الحرير البنفسجي، وجاماتها من الحرير الأبيض، وكُتب فيها: «أبو بكر، عمر، عثمان، علي»، وكُتب على طرازها اسم المستضيء. ثم بعث الخليفة العباسي الناصر لدين الله بكسوة جديدة من الحرير الأسود، وجاماتها من الحرير الأبيض.

- تمّ في العصر المملوكي في حوالي سنة 760هـ/1359م وقف أوقاف لكسوة الحجرة النبوية لأول مرة في التاريخ، فقد اشترى السلطان الصالح إسماعيل بن الناصر محمد بن قلاوون قريةً بمصر، ووَقفَها على كسوة الكعبة في كلّ سنة، وعلى كسوة الحجرة النبوية والمنبر كلّ خمس سنين، وقيل كل ست أو سبع سنوات؛ ثم أصبحت بعد ذلك تُرسل فقط مع تولي السلطان الجديد.

- كان السبب وراء ظهور أستار أبواب المسجد النبوي في العصر العباسي عندما كثرت كسوة المنبر فجعلوها ستورًا على أبواب الحرم؛ ثم أصبحت في العصر المملوكي تُصنع لها أستار خاصة.

- لأول مرة في تاريخ صناعة كسوة الحجرة النبوية، يتمّ صناعتها بمكة المكرمة في مصنع صناعة كسوة الكَعْبَة المُشرَّفَة في عهد الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود في سنة 1403هـ/1983م، وكانت تتكون من كسوة من الحرير الأخضر، وحزام يتكون من عشر قطع من الحرير الأحمر القاني، وخمس قطع صغيرة مختلفة من الحرير الأحمر، وقطعة تجديد وإهداء كسوة الحجرة النبوية.

- يزيح البحث الستار عن عدد من قطع الحجرة النبوية، وأستار المنبر والمحراب، وأبواب المسجد النبوي، بعضها تُدرس وتنشر لأول مرة.

الياذة هوميروس

معربة نظماً

وعليها شرح تاريخي ادبي

وهي مصدَّرة بمقدمة في هوميروس وشعره

وآداب اليونان والعرب

ومذيَّلة بمعجم عامّ وفهارس

بقلم

سليمان البستاني

L'ILIADE D'HOMERE

TRADUITE EN VERS ARABES

AVEC UNE INTRODUCTION HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE
SUR L'AUTEUR ET SON ŒUVRE EN REGARD DE LA LITTÉRATURE
ARABE ET DES USAGES DE L'ORIENT.
LE TEXTE EST ACCOMPAGNÉ DE NOTES
ET SUIVI D'UN VOCABULAIRE

PAR

Sulaïman al-Bustany

« طبع بمطبعة الهلال بمصر سنة ١٩٠٤ »

الطبعة العربية الأولى لإلياذة هوميروس



أ.د. ماجدة النويعمي

أستاذ الدراسات اليونانية واللاتينية بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية

حاصلة على جائزة آينياس الأولى (من المعهد الثقافي الإيطالي بالقاهرة)، لأفضل دراسة في الأدب اللاتيني في مصر، عام 2000. وجائزة جامعة الإسكندرية للتميز العلمي، عام 2011. لها العديد من الأبحاث المنشورة بالعربية والإنجليزية، في مصر وفرنسا وإيطاليا واليونان وروسيا وهونج كونج وكوريا الجنوبية والكويت والسعودية وأبو ظبي. عملت أستاذًا زائرًا في مركز لوي جرنيه بباريس، في صيف 2000. عضو هيئة تحرير ثلاث دوريات علمية إلكترونية عالمية صادرة من كندا واليونان. عضو العديد من الجمعيات العلمية المصرية والدولية.

جميع الصور الواردة في هذا المقال من اختيار الكاتب

تعنى هذه الدراسة بالحديث عن الطبعة العربية الأولى "لإلياذة" هوميروس، الصادرة في عام 1904 عن دار الهلال بمصر، وهي أول طبعة عربية كاملة لملحمة "الإلياذة". ونظرًا لما حظيت به هذه الملحمة في تاريخ الفكر الإنساني من مكانة متميزة، فقد كان للطبعة الأولى لدار الهلال أهميتها البالغة في العالم العربي.

لما كان الفن الملحمي في نظر القدامى يتربع على عرش الفنون الأدبية، فلا عجب أن تربعت "الإلياذة" على عرش الأدب الأوروبي القديم، خاصة وقد اجتمعت لها سمات الأدب الإنساني الخالد. فلا تزال "الإلياذة" حتى يومنا هذا مشهودًا لها بأنها القصيدة الأولى في أوروبا، ومشهود لشاعرها قديمًا وحديثًا، أنه أعظم الشعراء الأوروبيين قاطبة، بل اعتبره البعض "الشمس التي تسطع على العالم، ولو فتح الأوروبيون أعينهم لوجدوا أنفسهم يقفون في ضوئها الباهر"[1]. ولعله من الأهمية بمكان ألا تقتصر دراساتنا لملحمة "الإلياذة" لهوميروس Homerus على تحليلها في ذاتها، أو في سياقها الخاص فحسب، بل تتخطى حدودها إلى رؤية عظمتها في مرآة الآداب الأخرى اللاحقة عليها، وذلك عن طريق دراسة استقبالها لدى الشعوب الأخرى، فمنذ ظهور "الإلياذة" إلى الوجود، وحتى يومنا هذا، ولها من السحر القدر الوفير على ما تلاها من آداب.

اهتمت الساحة الثقافية والنقدية في العالم بأسره في السنوات الأخيرة، بما يُعرف باسم "دراسات الاستقبال"، أي كيف يستقبل شعب ما تراث الآخر، ولعل الترجمة بصورة أو بأخرى تُسهم في عملية استقبال التراث الثقافي، بل وتُسهم في دراسة هذا الاستقبال. ومن هذا المنطلق أبدأ في الحديث عن الطبعة العربية الأولى"لإلياذة" هوميروس. ففي عام 1904 أصدرت دار الهلال بمصر أول طبعة عربية كاملة لملحمة "الإلياذة" للشاعر اليوناني هوميروس. ونظرًا لما حظيت به هذه الملحمة في تاريخ الفكر الإنساني من مكانة متميزة، كان للطبعة الأولى لدار الهلال أهميتها البالغة في العالم العربي[2].

حملت هذه الطبعة البيانات التالية:

إلياذة هوميروس: معربة نظمًا وعليها شرح تاريخي أدبي، وهي مصدرة بمقدمة في هوميروس وشعره وآداب اليونان والعرب ومذيلة بمعجم عام وفهارس

بقلم سليمان البستاني

طبع بمطبعة الهلال بمصر سنة 1904

كما حملت على غلافها هذه البيانات نفسها باللغة الفرنسية.

1. انظر: A. W. Gomme, **More Essays in Greek History and Literature,** (Oxford: 1962), p. 17
Cf. R. Jenkyns, **Classical Epic: Homer and Virgil,** (Bristol Classical Press, 1992),p. 53

2. جدير بالذكر أن أول طبعة منشورة لنص «الإلياذة» ظهرت في فلورنسا، عام 1488، معتمدة على مخطوطات ترجع إلى العصور الوسطى. وقد بقي حوالي مائتي مخطوطة، تعود أقدمها إلى القرن العاشر الميلادي. في حين ترجع أقدم البرديات الباقية إلى القرن الثالث ق.م.، انظر في ذلك:
M. Silk, **Homer: The Iliad,** (Cambridge: 1987), p. 7; idem, Homer, **Iliad, Books 1-12, with an English trans. by A. T. Murray. Revised by W. F. Wyatt,** (Loeb Classical Library, 1999),pp. 4-5.

الياذة هوميروس
معربة نظما
وعليها شرح تاريخي أدبي
وهي مصدَّرة بمقدمة في هوميروس وشعره
وآداب اليونان والعرب
ومذيلة بمعجم عام وفهارس
بقلم
سليمان البستاني

L'ILIADE D'HOMERE
TRADUITE EN VERS ARABES
AVEC UNE INTRODUCTION HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE
SUR L'AUTEUR ET SON ŒUVRE EN REGARD DE LA LITTÉRATURE
ARABE ET DES USAGES DE L'ORIENT.
LE TEXTE EST ACCOMPAGNÉ DE NOTES
ET SUIVI D'UN VOCABULAIRE
PAR
Sulaiman al-Bustany

« طبع بمطبعة الهلال بمصر سنة ١٩٠٤ »

غلاف كتاب إلياذة هوميروس - الطبعة الأولى

والمعرب سليمان البستاني من أصل لبناني، عاش في الفترة من 1856-1925. وبعد أن أكمل تعليمه في بيروت، عمل بها لبعض الوقت ثم دعي إلى العراق، حيث أنشأ بالبصرة أول مطبعة وأول جريدة.

خصص البستاني في طبعة "الإلياذة" العربية صفحة تحمل عنوان "إهداء الكتاب"، صدّرها بصورة والده، مدونًا تحت الصورة ما يلي:

"إليك يا والدي أهدي كتابي هذا فأنت أولى به من كل حي وميت. وما هو إلا ذرة من فضلك وجزء من عنايتك ببنيك وتفانيك بنفع ذويك وبني جلدتك. فإن عجزت عن أداء واجب الوفاء بحياتك فلا أقل من أن أُشهد الملأ على عرفاني جميلك وأنت في عالم الأرواح"[1].

ولعله من الطريف أن نُدرك كيف مثلت الطبعة العربية الأولى " للإلياذة" خطوة على طريق التواصل الثقافي بين العرب واليونان، وكذلك الاستقبال العربي لصدور هذه الطبعة، وكيف أثرت على استقبال "الإلياذة" في مصر بعد مرور مائة عام على صدورها.

المعروف أن الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية دخلت الثقافة اللاحقة في كل أنحاء العالم في صورة ترجمة. فتطالعنا ترجمة روائع الأدب اليوناني واللاتيني إلى كل لغات العالم تقريبًا. ولا شك أننا إذا تحدثنا عن الكلاسيكيات في الثقافة العربية فلا غنى لنا عن الرجوع إلى ترجمة البستاني "للإلياذة". هذه الترجمة التي أثرت الأدب العربي والثقافة العربية بما لها من قيمة أدبية عالية[2]، فهي مصحوبة بالدراسة والمقارنة[3]، على نحو ما يتضح من العنوان الذي وضعه البستاني لهذا العمل.

1. البستاني: **إلياذة هوميروس**، ص 3.
2. انظر المقدمة التي وضعها جابر عصفور لإعادة طبعة سليمان البستاني: **إلياذة هوميروس، معربة نظمًا**، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة أرقام: 712-713، 2004)، ص ز-خ.
3. خضعت ملحمتا هوميروس في القرن الثالث ق.م.، للتحقيق والتنقيح والنقد والنشر، على أيدي كبار علماء الإسكندرية في المكتبة والموسيون، لتفاصيل ذلك انظر: مصطفى العبادي: **مكتبة الإسكندرية القديمة: سيرتها ومصيرها**، (اليونسكو: 1992)، ص 107–108. انظر كذلك:

George Kennedy, "Hellenistic Literary and Philosophical Scholarship", in G. Kennedy (ed.), **The Cambridge History of Literary Criticism: Classical Criticism**, (Cambridge: 1993), pp. 205 – 210.

Barbara Graziosi, "The Ancient Reception of Homer", in Lorna Hardwick and Christopher Stray (eds.), **A Companion to Classical Receptions**, (Blackwell: 2008), pp. 31- 32.

وجدير بالذكر أن ترجمة البستاني ظهرت قبل أن تنشأ الدراسات الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية) في مصر، بل وقبل أن يقترح طه حسين إنشاء قسم للدراسات اليونانية واللاتينية في جامعة القاهرة، وهذا بلا شك يزيد من قيمة ترجمة البستاني ويُعلي من شأن إسهامها في الدراسات الكلاسيكية في مصر، حتى إنها صارت علامة بارزة لا يُمكن إغفالها للإسهام العربي في دراسة الكلاسيكيات[1]. ولعله من المناسب في هذا السياق أن أستشهد بما قاله البستاني في مقدمته:

"ومما قاله لي السيد جمال الدين الأفغاني في محضر من الأدباء: إنه ليسرنا جدًا أن تفعل اليوم ما كان يجب على العرب أن يفعلوا قبل ألف عام ونيف. ويا حبذا لو أن الأدباء الذين جمعهم المأمون بادروا بادئ ذي بدء إلى نقل "الإلياذة" ولو ألجأهم ذلك إلى إهمال نقل الفلسفة اليونانية برمتها"[2].

استعان البستاني في ترجمته باللغات الفرنسية، والإنجليزية، والإيطالية. وقد أمضى البستاني ما يقرب من العشرين عامًا في إعداد هذه الترجمة، حيث بدأها في القاهرة في أواخر عام 1887، وقد تخلل هذه الفترة تعلمه للغة اليونانية. فحين شرع في الترجمة اعتمد على ترجمة فرنسية "للإلياذة" وقارنها بترجمة إنجليزية، لأن علمه باللغة اليونانية كان ضئيلًا للغاية. وبينما هو يقابل الترجمات بعضًا ببعض، رأى فرقًا يصعب عليه معه تبين الرجحان لنسخة دون أخرى، لذا أوقف النظم، وأدرك أهمية تعلّم اللغة اليونانية لينقل عنها مباشرة، ولم يتردد في تعلمها على يدي عالم من الآباء اليسوعيين متضلع باليونانية. وما إن وصل إلى مرحلة تمكنه من تعريب "الإلياذة" من أصلها مع الاستعانة بكتب اللغة وتفاسيرها، حتى صار يُعرب عن اليونانية بلا لغة وسيطة، بل وأعاد النظر فيما سبق أن عربه من قبل[3]. وبعد عام واحد من شروعه في الترجمة غادر القاهرة إلى العراق، ثم إلى الآستانة، وهناك أخذ يعود إلى الترجمة من حين لآخر، مضيفًا إليها ما هو جديد. وفي الآستانة التقى ببعض أدباء اليونان الذين أفادوه في فهم ما كان غامضًا عليه. فرغ البستاني من عملية التعريب في عام 1895، وبعدها شرع في كتابة الشروح والمقدمة، وأفادته فيها درايته بلغات عدة مثل الفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية والتركية والفارسية، فقرأ شروح هوميروس في معظم هذه اللغات. ولعل هذه القراءة في الشروح خير دليل على أن معرفة البستاني باللغتين العربية واليونانية وحدها لم تكن تكفيه للترجمة، فثقافة المترجم وإحاطته بحضارة الآخر الذي ينقل عنه ضرورية لمعرفة خبايا النص[4]. وفي عام 1902، دفع البستاني بالعمل إلى مطبعة صديقه الشاعر نجيب متري، ثم تلا ذلك مراجعة مسودات الطباعة، حتى خرجت "الإلياذة" إلى النور في صورتها التامة عام 1904، على نحو ما ذكرت آنفًا.

وقد صار لترجمة البستاني دورها الذي أسهمت به في الأدب العربي، وفي علاقته بالآداب الأخرى، وخاصة بالأدب اليوناني القديم. وهنا تكمن أهمية أن يكون المترجم على دراية بالثقافتين، التي ينقل عنها والتي ينقل إليها. فإذا كانت "الإلياذة" تحتوي على الروح اليونانية، فبالتالي نقلت ترجمة البستاني هذه الروح إلى العربية. وإذا كان هوميروس هو أول الشعراء الأوروبيين وأعظمهم، فإن "الإلياذة" في طبعتها العربية قد قدمت مبكرًا في القرن العشرين، إلى القارئ العربي، بدايات الشعر الأوروبي. وإذا كان "للإلياذة" تأثيرها على أجيال متعددة

1. انظر، على سبيل المثال:

Mostafa El-Abbadi: "Arabic Contributions to the Study of Greco-Roman Egypt", in Atti Del Colloquio Internazionale: **Egitto E Storia Antica Dall' Ellenismo All' Eta Araba,** (Bologna: 1989), pp. 383-395.

Ahmed Etman, "Translation at the Intersection of Traditions: The Arab Reception of the Classics", in Lorna Hardwick and Christopher Stray (eds.), **A Companion to Classical Receptions,** (Blackwell: 2008), pp. 146- 147.

2. البستاني: **إلياذة هوميروس**، ص 25.

3. عن حكاية المعرب في تعريب «الإلياذة»، انظر البستاني: **إلياذة هوميروس**، ص 68-73.

4. جدير بالذكر أن مترجمي هوميروس من الأوروبيين لا غنى لهم كذلك عن قراءة التعليقات والشروح عند إقدامهم على ترجمة نص «الإلياذة»، انظر على سبيل المثال ما قاله واحد من مترجمي «الإلياذة» في هذا الصدد:

Homer, **The Iliad, Trans. by Robert Fagles, Introd. & Notes by Bernard Knox,** (Penguin Books, 1991), p. xiii. Cf. M. Willcock, **A Companion to the Iliad,** (Chicago: 1976), pp. vii- viii.

من الأوروبيين، فإن نقلها إلى العربية قد نقل بالتالي استقبالها على مر الزمان، واختلاف المكان. ولعل تعريب "الإلياذة" لم يكن مجرد نقلها من لغة إلى أخرى، بل كان نقلا للثقافة برمتها بما تحويه من عادات وتقاليد وموروثات، فترجمة أي عمل أدبي هي بلا شك ترجمة للثقافة التي يمثلها هذا العمل[1].

لم يستخدم البستاني في العنوان كلمة "ترجمة" المتداولة بيننا هذه الأيام في لغتنا العربية، ولكنه استخدم كلمة "تعريب"، أي النقل إلى العربية[2]. وكلمة التعريب لها دلالتها على أن النص مترجم، وليس مكتوبًا بالعربية. وبالتالي فإن المترجم، أو بتعبير آخر المعرب، في هذه الحالة قد أبقى على روح النص الأصلي حين نقله إلى اللغة العربية. ولعل السبب في اختيار البستاني لهذه الكلمة أن ما أنجزه ليس مجرد النقل إلى العربية، ولكن إلى الشعر العربي ليكون المقابل الأدق للشعر الهوميري اليوناني، بيتًا ببيت، وللروح الهوميرية ككل. ومما زاد من قدر الجهد المبذول في هذه الترجمة أنها نقلت إلى العربية نَظمًا[3]، على نحو ما يوضح البستاني في عنوانه. ولا يخفى علينا أن الترجمة الشعرية تفوق الترجمة النثرية صعوبة، وتتميز عليها إبداعًا. يستهل البستاني ديباجة الكتاب بقوله: "هذه "إلياذة" هوميروس أزفها إلى قراء العربية شعرًا عربيًا. ولقد استنفدت وسعي في نظمها وإلحامها راجيًا أن تكون محكمة التعريب خلية من شوائب اللكنة والعجمة"[4].

أفادت مقدمة البستاني لترجمته، والتي تشغل حوالي مائتي صفحة، القارئ العربي في الانفتاح على فكر الآخر، خاصة من خلال ما رواه البستاني عن هوميروس، شاعر "الإلياذة"، وعن "الإلياذة" نفسها، وكيف وصلت إلى العرب. ويفسر البستاني في مقدمته لماذا لم تترجم "الإلياذة" إلى العربية، ويوجز الأسباب فيما يلي[5]:

أولا: الدين. ويقول البستاني في هذا الشأن:

"كان هوميروس في ذروة مجده في الممالك الرومانية عند انتشار الدين المسيحي فكان لابد من تقويض أركان الوثنية وهي ممثلة أصدق تمثيل في الشعر الهوميري فبات إغفال ذلك الشعر ضربة لازب لحداثة عهد المسيحيين بدينهم ولزوم أخذهم به موردًا صافيًا لا تشوبه أساطير السلف من عبدة الأوثان. ... وكان من لوازم قولهم إن هوميروس لم يكن الناقل لخرافات الأولين بل الواضع لها المنادي بها. تلك كانت الحال بين عامة المسيحيين. وأما علماؤهم ...فما زالوا مكبين على تلاوة أشعار هوميروس معجبين ببلاغتها وسمو معانيها[6]. وما رسخت قدم النصرانية في البلاد حتى أفرجوا عن هوميروس وإلياذته...".

ثم يُضيف البستاني:

"وإن ما قيل عن النصرانية في نشوئها يصدق على الإسلام في قرونه الأولى إذ لا ريب أن أئمة الأمة لو فرضنا وقوفهم ذلك الحين على محتويات "الإلياذة" لما ارتاحوا إلى بثها بين العامة لئلا تكون من مفسدات الإيمان".

1. انظر في ذلك: Lorna Hardwick: **Translating Words, Translating Cultures,** (Duckworth: 2000), passim.
انظر كذلك: ماجدة النويعمي، «ترجمة الثقافة وثقافة الترجمة: الكتاب الرابع من الإنيادة في ترجمته العربية»، سلسلة الرواد، الكتاب الثاني، **دراسات مهداة للدكتور حمدي إبراهيم،** (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، 2011)، ص 63-78.
2. عن المقارنة بين عمليتي الترجمة والتعريب، انظر: نجاة عبد العزيز المطوع، «آفاق الترجمة والتعريب»، **مجلة عالم الفكر الكويتية،** المجلد التاسع عشر، العدد الرابع، (1989)، ص 5-14؛ محمد حلمي هليل، «الجوانب العلمية والفنية لعملية التعريب»، **مجلة التعريب،** العدد السابع، (1994)، ص 14-15.
3. لمناقشة مسألة هل يترجم الشعر شعرًا، وصعوبة ترجمة الشعر، انظر: ثريا إقبال، «الترجمة والمشترك الكوني: الشعر نموذجا»، في: **قضايا الترجمة وإشكالياتها،** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 87-96 انظر كذلك تصدير الكتاب التالي:
Carol Cosman, Joan Keefe, and Kathleen Weaver (eds.): **The Penguin Book of Women Poets,** (Penguin Books, 1981), p. 31.
وعن صعوبة ترجمة الإلياذة بصفة عامة، انظر: Silk, **The Iliad,** pp. 46-47.
كذلك انظر مقدمة الكتاب التالي: Andre Lefevere (ed.): **Translation, History, Culture. A Sourcebook,** (Routledge: 1992), pp.10-13
4. البستاني: **إلياذة هوميروس،** ص 5.
5. انظر البستاني: **إلياذة هوميروس،** ص 63-67.
6. عن دراية العرب في بغداد بـ «الإلياذة» وتغنيهم بها، انظر: Dimitri Gutas: **Greek Thought, Arabic Culture** (Routledge: 1998),pp.138, 140

ثانيا: إغلاق فهم اليونانية على العرب، وأن شعراء العرب لم يكن فيهم من يصلح لتلك المهمة.

ثالثا: عجز النقلة عن نظم الشعر العربي، فمعربو الخلفاء كابن الخصي وابن حنين وآل بختيشوع لم يكونوا عربًا. وإن تفقهوا بالعربية على أساتذتها فلم يكن يسهل عليهم نظم الشعر العربي، وهم إنما كانوا بنظر العرب علماء أكثر منهم أدباء، وإن كانوا حريصين على آداب لغاتهم حتى حلوا جِيد السريانية بقلادة "الإلياذة" منظومة شعرًا كانوا يترنمون به في مجالسهم. ولا يشذ عن هذه القاعدة إلا قليلون....

رابعا: كان العرب لا يخالون في الإمكان وجود شعر أعجمي يُجاري قصائدهم بلاغةً وانسجامًا ودقةً وإحكامًا. فهذا أيضًا كان من دواعي تقاعدهم عن الإقبال على شعر الأعاجم اكتفاءً بما لديهم من درر ذلك البحر الزاخر.

ولم يكتف البستاني بالتعريب، بل قدم الشروح التي تخلق أفقًا جديدًا للقارئ الجديد، أي قارئ الترجمة. وليس هذا فحسب، بل على حد قوله:

"وقد مثلت المتن الشعري مطبوعًا بالشكل الكامل وأودعت الشرح كثيرًا من رسوم الآلهة وغيرهم مما يحسن الاطلاع عليه. وأضفت فهرسًا لتلك الرسوم وآخر للقوافي ومعجمًا للألفاظ اللغوية ومعجمين آخرين لجميع مواد الكتاب من أعلام وتاريخ وعلم وصناعة وخلق وعادة وهلم جرا"[1].

والبستاني بهذه الصورة قد نقل إلى العربية الحضارة اليونانية بكل ما تعنيه كلمة الحضارة، لأن هوميروس يعكس هذه الحضارة[2]، كما ساعد القراء العرب على استيعاب هذه الحضارة، وعلى تقبلها، ومن ثم النقل عنها فيما بعد بالترجمة والاقتباس.

وفي هذا المقام أقتبس الأبيات الأولى من ترجمة البستاني لمقدمة "الإلياذة":

ربة الشعر عن أخيل بن فيلا أنشدينا واروي احتدامًا وبيلا
ذاك كيد عمّ الأخاء بلاه فكرام النفوس ألفت أفولا
لأذيس أنفذن منحدرات وفري الطير والكلاب القيولا
تم ما شاء زفس من يوم شبت فتنة بالشقاق تنذر أولى
بين أتريد سيد القوم ثارت بصلاها والمجتبى آخيلا
أي رب قضى؟ فما غير فيـ ـبوس وزفس ونكلا تنكيلا
فابن لاطونة بأتريد رام الـ ـسوء مذ سامه جفاء ثقيلا
فدهى جيشه بشر وباء فغدت جنده تخر فلولا
مذ أهان المليك كاهنه الهم خريسًا لما أتى الأسطولا
يفتدي بنته بغر الهدايا وجميع الإغريق يدعو ذليلا
سيما العاهلين من ولد أتر ولقد قل صولجانا أثيلا
عسجديًا أعلام ذي النبل فيبو س عليه تجر ذيولا[3]

وجلي هنا أن المعجم الشعري الذي استخدمه البستاني، في مفرداته وتراكيبه، إنما يستمد من المعجم الشعري القديم، وهو الأمر الذي يشق على القارئ الحديث متابعته في سهولة ويسر.

ولعل استقبال الأوساط الثقافية والحكومية في مصر والعالم العربي لهذه الطبعة العربية الأولى "للإلياذة" ليحمل دلالة كبيرة على أهميتها وتقدير الجهد المبذول فيها؛ بل وعلى استقبال فكر الآخر المترجم. وخير دليل على الاستقبال العظيم الذي حظيت به "الإلياذة" هو ما جمعه نجيب متري[4] في كتابه "هدية الإلياذة"[5]، ويُعد هذا الكتاب وثيقة على درجة عالية من الأهمية، لأنه رصد فيه جميع ردود أفعال أصحاب الفكر والقلم وكبار الشخصيات في العالم العربي.

1. البستاني: **إلياذة هوميروس،** ص 7.
2. انظر لطفي عبد الوهاب يحيي: **هوميروس: تاريخ حياة عصر،** (الإسكندرية: مركز التعاون الجامعي، 1968).
Hans Van Wees, "Homer and Early Greece", **Colby Quarterly** 38 (2002),pp. 115-117.
3. البستاني: **إلياذة هوميروس،** ص 203.
4. نجيب متري هو صاحب مطبعة المعارف ومكتبتها آنذاك.
5. **هدية الإلياذة،** مرفوعة إلى حضرة العلامة المفضال والشاعر الناثر الشهير سليمان أفندي البستاني، صاحب الإلياذة العربية: وهي عبارة عن مجموع ما كتبه أرباب المقامات السامية وأصحاب الصحف والمجلات والأدباء والشعراء عند ظهور الإلياذة مع تفصيل الحفلة الوطنية التي أقيمت إكرامًا لصاحبها الفاضل، (القاهرة: مطبعة المعارف، 1905).
يقدم نجيب متري لكتابه هدية الإلياذة بقصيدة يستهلها بقوله: هذي العلوم بين صدرك زاخرة فالعالم الدنيا وأنت الآخرة
ويذكر عبارة الإهداء على النحو التالي: «لحضرة العالم العلامة الفاضل سليمان أفندي البستاني معرب الإلياذة».

وعلى نحو ما يوضح نجيب متري، فقد تهافتت الصحف والمجلات في كل من مصر ولبنان على أن يكون لها السبق في الاحتفاء بصدور هذه الطبعة[1]. وليس أدل على روعة استقبال "الإلياذة" من ذلك الاحتفال الذي أقيم بمناسبة صدورها في فندق شبرد بالقاهرة، في الرابع عشر من يونيو عام 1904، لتكريم المعرب وإذاعة فضله "قيامًا بحقه وتشجيعًا لأبناء العربية". يقول نجيب متري في تقديمه لما أسماه "احتفال الإلياذة":

"برزت "الإلياذة" إلى الناطقين بالضاد بحلة عربية أعجبت عظماء الكتاب وفحول الشعراء فقرظوها بما لم يُقرظ به كتاب شعري في هذا العصر، ووفوا حق معربها الذي صرف من أجلها جانبًا عزيزًا من العمر، وعدوا ظهورها حادثًا كبيرًا في عالم العربية ولقد زادها شأنًا وقدرًا أن المُعرب أضاف إلى "الإلياذة" مقدمة أجمع أهل العقول الراجحة الذين تُعد كلمتهم حجة دامغة أنها في أسمى مقام من حيث المعاني والمباني، بل هي كنز آخر أُخرج إلى أبناء لغتنا المحبوبة في جنب كنز هوميروس"[2].

واكتتب لهذا الاحتفال كبار رجال الدولة والأدباء والمثقفون ورجال الدين من المسلمين والمسيحيين واليهود. ولما بلغ عدد المكتتبين خمسة وسبعين أغلق الاكتتاب، فقد قضت الظروف بالاقتصار على عدد معين مراعاة للمقام. ولا يفوتني أن أذكر أن المجموعة المنظمة للاحتفالية دعت الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية، بصفته رئيس لجنة إحياء اللغة العربية آنذاك، مع أعضاء اللجنة للاشتراك في ذاك التكريم، لأنهم رأوا فرصة الاحتفال بصاحب "الإلياذة" العربية هي خير فرصة لإعلان فضل تلك اللجنة في سعيها إلى إحياء اللغة العربية[3].

وكان من بين الحضور في هذا الاحتفال الزعيم الوطني محمد فريد، وسعد زغلول الذي كان مستشارًا في محكمة الاستئناف الأهلية آنذاك، وعبد الخالق ثروت الذي كان سكرتير جمعية إحياء اللغة العربية ومفتشًا في لجنة المراقبة القضائية بنظارة الحقانية، وعمر لطفي الذي كان وكيلًا لمدرسة الحقوق، وإسماعيل باشا صبري وكيل نظارة الحقانية، ومحمد توفيق البكري نقيب الأشراف. وألقى يعقوب صروف كلمة الاحتفالية[4]، مؤكدًا فيها تفرد هذه الاحتفالية في قدرها ونوعها ودلالتها في بلدان المشرق. كما ألقى صروف كلمة مفتي الديار المصرية ورئيس جمعية إحياء اللغة العربية المصرية، الذي اعتذر عن عدم تمكنه من الحضور، ومن بين ما جاء في كلمته:

"تمّت لك ترجمة "الإلياذة" لنابغة شعراء اليونان هوميروس المشهور. نسجت قريحتك ديباجة ذلك الكتاب كتاب الترجمة فإذا هو ميدان غزت فيه لغتنا العربية ضريعتها اليونانية، فسبت خرائدها وغنمت فرائدها وعادت إلينا في حلل من آدابها تحمل إلى الألباب قوتًا من لبابها وما أجمل ذلك الغلب في زمن ضعف فيه العرب حتى عن الرغب في نيل الأدب ما ينال منه عن كثب فضلًا عمّا يُكسب بالتعب فحق لك الشكر على كل من يعرف قيمة ما دفنت لإكماله من العمل"[5].

واستمر لطبعة الهلال الأولى "لإلياذة" هوميروس تقديرها على مر السنوات، ففي عام 1995، على سبيل المثال كتب الأستاذ الراحل الدكتور أحمد عتمان، أستاذ الدراسات اليونانية واللاتينية بجامعة القاهرة آنذاك، مقالا عرض فيه ترجمة البستاني[6]، واختتمه بعبارة لها دلالتها العالية فيما أنا بصدد عرضه هنا، يقول أحمد عتمان:

"ولا يسعنا في النهاية إلا أن نعترف بالبطولة الملحمية لصاحب

1. من الصحافة المصرية المعنية جرائد: المؤيد والظاهر والوطن والمقطم والأهرام واللواء والجوانب المصرية والاتحاد المصري والبَصير والعمران والحرية والمنعم والعائلة. ومجلات: المنار والضياء والهلال والمقتطف والإخلاص والمحيط. ومن الصحافة اللبنانية جرائد: بيروت ولسان الحال والروضة ولبنان والأرز والمنار والمحبة والأحوال ومجلة المشرق. وعن «أقوال الجرائد في وليمة الإلياذة»، انظر: نجيب متري: **هدية الإلياذة**، الجزء الثاني، ص 32-64. وعن «تقاريظ الإلياذة»، انظر: الجزء الثالث، ص 65-108.
2. نجيب متري: **هدية الإلياذة**، ص 4.
3. نجيب متري: **هدية الإلياذة**، ص 5-7.
4. نص هذه الكلمة موجود في نجيب متري: **هدية الإلياذة**، ص 9-14.
5. نجيب متري: **هدية الإلياذة**، ص 14-15.
6. أولى أحمد عتمان اهتمامًا كبيرًا بترجمة البستاني «للإلياذة»، وعلى حد تعبيره هو «اهتمام متجدد بهذه الترجمة»، انظر: أحمد عتمان، عرض لكتاب «إلياذة هوميروس»: ترجمة سليمان البستاني، **مجلة أوراق كلاسيكية 4**، تحرير أحمد عتمان (1995)، ص 511-513. وعن رصد هذا الاهتمام المتجدد بـ«الإلياذة» في العالم العربي، انظر:
Peter Pormann: "The Arabic Homer: An Untold Story", **Classical and Modern Literature** 27 (2007), pp. 27-44.

هذه الدرة اليتيمة في الأدب العربي، أي سليمان البستاني"[1].

وكأن أحمد عتمان لم يشأ لهذه "الدرة"، على حد تعبيره، أن تظل "يتيمة"، فما هي إلا سنوات معدودة مضت على نشر هذا المقال إلا وأشرف أحمد عتمان على "درة أخرى" (تحرير ومراجعة وتقديم) لتكون أختًا لدرة البستاني. فقام مجموعة من المتخصصين بنقل النص اليوناني مباشرة إلى العربية، وصدر أحمد عتمان لهذه الترجمة بمقدمة ثرية. وصدرت الطبعة الأولى من هذه الترجمة عن المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم 750، وذلك في عام 2004، أي بعد مرور مائة عام على نشر ترجمة البستاني[2]. ويعلق أحمد عتمان على هذا التوقيت للنشر بقوله:

«فكأن هذه الترجمة التي بين أيدينا جاءت بمثابة احتفال ثقافي وعملي بصدور ترجمة البستاني[3]، التي تُعد بحق علامة من علامات الطريق إلى النهضة المصرية والعربية، إذ فتحت مرحلة جديدة من محاولات الاتصال بثقافة الآخر عن طريق ترجمة عيون الأدب العالمي»[4] .

ولعله من المناسب أن أقتبس الأبيات الأولى من الترجمة الأكاديمية الحديثة لمقدمة «الإلياذة»، بكلمات مترجمها المرحوم الأستاذ الدكتور لطفي عبد الوهاب يحيى:

«غن لي يا ربة الشعر عن غضبة أخيليوس بن بيليوس المدمرة،
التي ألحقت بالآخيين مآسي تفوق الحصر، ودفعت إلى العالم
الآخر (هاديس) بأرواح الكثيرين من المقاتلين البواسل، بينما
جعلت من أجسادهم لقمة سائغة للكلاب وكل أنواع الجوارح
وهكذا تحققت مشيئة زيوس. غن ممن جاءت هذه
الغضبة بادئة من حيث أخذ الشقاق يدب بين (أجاممنون)،
ملك الرجال، ابن أتريوس، وبين أخيليوس شبيه الآلهة
مَن من بين الآلهة هو ذاك الذي دفع بهذين الاثنين إلى
الصراع فيما بينهما؟ إنه (أبوللون) بن ليتو وزيوس. فهو الذي
أدى غضبه إلى انتشار الطاعون المشئوم بين صفوف المقاتلين
وإلى هلاك الرجال، لأن ابن أتريوس ألحق بكاهنه خريسيس
إهانة بالغة. فقد أتى الكاهن إلى سفن الآخيين السريعة ليُحرر
ابنته (خريسئيس)، وهو يحمل معه فدية تفوق العد، وكان يمسك
بأكاليل (أبوللون)، الذي يُسدد سهامه بعيدًا، (وقد لفها) حول
صولجان من الذهب، وراح يتوسل إلى كل الآخيين، وكان أكثر
توسله إلى ابني أتريوس، راعي جموع الرجال»[5]

ورغم أن المترجم الأستاذ الدكتور لطفي عبد الوهاب يحيى قد تحرى فصاحة التعبير في ترجمته عن اليونانية إلا أن معانيه لا تستغلق على فهم القارئ الحديث، على نحو ما كانت ترجمة البستاني.

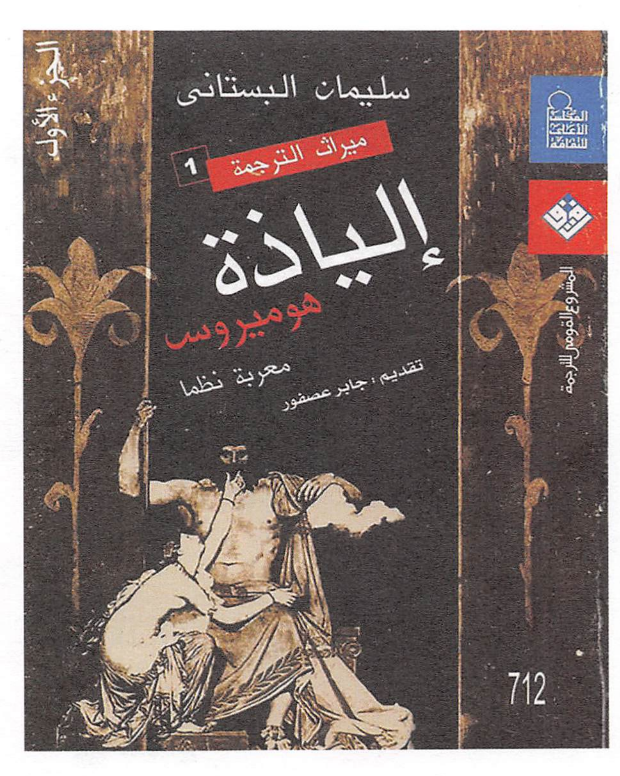
وفي العام نفسه الذي شهد مرور قرن من الزمان على ظهور الطبعة الأولى لترجمة البستاني، نشر المجلس الأعلى للثقافة طبعة جديدة لترجمة البستاني، عليها البيانات التالية:

سليمان البستاني، إلياذة هوميروس، معربة نظمًا، تقديم جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة، أرقام: 712-713، المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة، 2004).

يقول جابر عصفور في مقدمة هذه الطبعة:
«لم تترك له (أي البستاني) مناصبه وعراقة محتده ذكرى، كما فعلت ترجمته إلياذة هوميروس، التي تظل عمل عمره الذي خلده في تاريخ الثقافة العربية الحديثة، ووضعه في مصاف المترجمين الأفذاذ الذين يتجاوز عملهم حدود الترجمة إلى الإسهام الكبير في تاريخ الدرس الأدبي بمجالاته المختلفة»[6].

وبعد ترجمة البستاني نضجت محاولات الترجمة اللاحقة للكلاسيكيات في العالم العربي في شيوع وذيوع. ولا زالت الترجمة كما كانت دومًا عاملًا أساسيًا في التواصل الثقافي. وإذا كان العرب في عهد الدولتين الأموية والعباسية في

1. أحمد عتمان: **أوراق كلاسيكية 4**، ص 513.
2. انظر هوميروس: **الإلياذة**، ترجمة مجموعة، تحرير ومراجعة وتقديم أحمد عتمان، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).
3. من مظاهر هذا الاحتفال انظر كذلك: **الإلياذة عبر العصور**، أعمال الحلقة البحثية التي عقدت في 29 مايو - 1 يونيو 2004، بمناسبة مئوية ترجمة سليمان البستاني وصدور ترجمة جديدة عن اليونانية مباشرة، تحرير أحمد عتمان، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006).
4. أحمد عتمان: **ترجمة الإلياذة**، ص 5. وجدير بالذكر أن المقدمة، التي وضعها أحمد عتمان للترجمة العربية الحديثة لـ «الإلياذة»، غطت ما يقرب من مائة صفحة (ص 5-100).
5. ترجمة لطفي عبد الوهاب يحيي، في عتمان (محرر): **ترجمة الإلياذة**، ص 105.
6. جابر عصفور: **مقدمة إلياذة هوميروس**، ص ك.



غلاف كتاب إلياذة هوميروس - المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة، 2004)

حاجة إلى الترجمة فنحن أشد منهم حاجة إليها في يومنا هذا. ولا شك أن الترجمات المعاصرة التي سارت على درب ترجمة البستاني قد تكشفت عن ظاهرة إيجابية في الانفتاح على فكر الآخر. ولم تقتصر ترجمات النصوص إلى العربية على «الإلياذة» فحسب، بل تعدتها إلى ترجمة فنون أدبية أخرى، وقد تعهد بهذه الترجمات أكاديميون متخصصون في الدراسات اليونانية واللاتينية[1]. ومما يحسب لهذه الترجمات أنها من المرونة بحيث تتناسب وجميع أنواع القراء، بدءًا بالقارئ العادي الذي يبحث عن المتعة، إلى القارئ المثقف ثقافة عامة، وانتهاءً بالقارئ المتخصص في هذا النوع من الدراسات.

ولما كان من المعروف أنه ليست هناك ترجمة أخيرة أو نهائية لأي نص أدبي، من هنا فإن ترجمة «الإلياذة» إلى العربية، شأنها شأن أي نص أدبي آخر، ليست نهائية، وإنما ستظل دائمًا متجددة، مثلما هو حالها في كل لغة من لغات العالم. بل إن هناك الترجمة وإعادة الترجمة، وفقًا لما تقتضيه متغيرات اللغة ومتغيرات السياق الاجتماعي والسياسي المتجددة في العالم[2]. وفي هذا الإطار، أسوق ما استهلت به كاتريونا بيكن مقدمتها للكتاب الذي حررته عن «المترجم»، وأسهم في تأليفه نخبة من المتخصصين في الترجمة ودراسات الترجمة، حيث أوردت الرسالة التي بعث بها جوته[3] Goethe في عام 1827، إلى كارليل[4] Carlyle مؤكدًا له فيها أن الترجمة هي واحدة من أهم وأقيم الاهتمامات في كافة شئون العالم. وتعلق بيكن، في عام 1983، على رسالة جوته بقولها "إن هذه العبارة لا زالت فعالة في عصرنا، إن لم يكن أكثر مما كانت عليه، لأن جوته كان مهتمًا بالدرجة الأولى بالترجمة الأدبية، ولم يكن لديه أي تصور عن الكم الهائل من الترجمة التي تتمّ الآن وتتعلق بشئون العالم بصورة أكبر- مثل الترجمة التقنية، والاقتصادية، والقانونية، والدبلوماسية، وهذا قليل من كثير"[5].

إذا كان هذا هو ما قاله جوته في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وإذا كان هذا ما قيل في القرن العشرين تعليقًا على كلمات جوته، فماذا عسانا أن نقول نحن في الألفية الجديدة عن الترجمة؟!!

في هذا السياق علينا أن نعيد النظر فيما أسهمت به طبعة "الإلياذة" العربية الأولى في دفع عجلة الترجمة قُدمًا نحو الأمام في العالم العربي، بجرأة غير مسبوقة في التعامل مع "الإلياذة". حتى وإن تقادمت ترجمة البستاني فيبقى تأثيرها قائمًا.

1. انظر ماجدة النويعمي: «الكلاسيكيات في الثقافة العربية المعاصرة»، **أعمال ندوة تاريخ الوطن العربي عبر العصور: التاريخ الثقافي**، التي نظمتها جمعية اتحاد المؤرخين العرب، بالقاهرة، نوفمبر 2008 ، (القاهرة: 2009)، ص 277-295.
2. لمزيد من الإيضاح عن أهمية هذه النقطة، انظر:

Tony Schirato and Susan Yell: **Communication and Culture. An Introduction,** (London: California & New Delhi, 2000), pp.106-112.

عن تقادم الترجمات، انظر كذلك صدقي خطاب: "فن الترجمة الأدبية وفن قراءتها"، في: **قضايا الترجمة وإشكالياتها**، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص 175-176.

3. هو أعظم الشعراء الألمان قاطبة، عاش في الفترة (1749-1832).
4. هو توماس كارلايل، كاتب ومؤرخ وفيلسوف إنجليزي عاش في الفترة (1795-1881).
5. تم تأليف هذا الكتاب خصيصًا من أجل تقديم العون لممارسي الترجمة، وليكون مرشدًا لأولئك المتطلعين إلى هذا المجال:

Catriona Picken (ed.): **The Translator's Handbook,** (London: 1983), p. v.



أو عظيماً واسعاً كبيراً
صورة مجرد آخر صغير
صورة مجرد عريض
صورة منشار محكم
يصنع قوسه الأعلى وشفرته من حديد ونصابه من عود
بقين مخروط
صورة مجرفة مجوفة
صورة مجرد آخر لطيف

مجموعات الآلات الجراحية التراثية في متاحف العالم وأهمية التعريف بها

د. لطف الله قاري
دكتوراه في علم المخطوطات وتحقيق التراث،
وماجستير في الهندسة البيئية

حاصل على الماجستير في الهندسة البيئية من جامعة وسط فلوردا سنة 1983، وعلى الدكتوراه في علم المخطوطات وتحقيق التراث، من معهد البحوث والدراسات العربية، التابع لجامعة الدول العربية، عام 2013. ويعمل حاليًا مستشارًا بشركة ابن رشد (سابك)، وكذلك مستشار وعضو إدارة «هيئة تاريخ العلوم والتكنولوجيا في المجتمعات الإسلامية» التابعة للاتحاد الدولي لتاريخ العلوم، وحائز على جائزة الكويت للتقدم العلمي لعام 2013. له مؤلفات في التراث العلمي، منها: العلوم الطبيعية عند المسلمين، والخرائط البحرية العربية، والجغرافيا الطبية وتأثير البيئة، والإنجازات العلمية للعرب والمسلمين في القرون المتأخرة. حاضر وقدم بحوثًا في مجالي حماية البيئة من التلوث وتاريخ العلوم الطبيعية والتقانية، كما شارك عددًا من الباحثين العرب في تقديم برامج علمية عرضت في الفضائيات العربية. وقام بأعمال استشارية لمراكز وهيئات علمية سعودية وبريطانية. ويقوم بتحكيم وتقييم بعض البحوث والمقالات للدورية الأكاديمية. وله أبحاث منشورة في عدد من المجلات العلمية.

جميع الصور الواردة في هذا المقال من اختيار الكاتب

يستعرض البحث أهم الآلات الجراحية التراثية التي تزخر بها متاحف كل من: الكويت، ودمشق، والقاهرة، وتونس، وأسبانيا، وفرانكفورت؛ حيث تحتوي هذه المتاحف على نوعين من الآلات الجراحية التراثية، أولها اللقى الأثرية، وثانيها المصنّعة اعتمادًا على المصادر الطبية التراثية. ثم يُسلّط الضوء على أهمية وفوائد فهرسة وعرض تلك الآلات، ونشر قوائم مصورة مع شرح موجز عنها.

المقدمة

في كثير من متاحف العالم المختلفة نجد الآلات الجراحية الأثرية من العهود القديمة، أو تلك المصنّعة بناء على وصفها ورسوماتها الواردة في المصادر التراثية للحضارات المختلفة. ويركز بحثنا هذا على مجموعات الآلات التراثية –الأثرية منها والمصنّعة- الخاصة بحضارة الإسلام. فنستعرض المعلومات المتوفرة لدينا عن أماكن عرض الآلات الأثرية والمصنّعة، وحالتها من ناحية التعريف بها ونشر سجلات مصورة (كتلوجات أو ألبومات) عنها. ثم نستعرض الكتب التراثية التي اعتمد عليها صانعو الآلات المصنعة، وحجم إسهام كل واحد من تلك الكتب في تقديم وصف ورسومات للآلات. ونعرض بعد ذلك إلى فوائد عرض الآلات وإعداد السجلات المصورة لها.

الآلات الأثرية

في الحفريات التي أجريت في مدينة الفسطاط (مصر) تمّ العثور على كثير من الآلات الجراحية المعدنية. وقد قدّر تاريخها بعصر سابق للعصر الفاطمي بمصر، أي عصر ولاة العباسيين. وبعض هذه الآلات يشبه تلك التي استعملها المصريون القدماء، كما نراها على لوحات المعابد والمقابر الأثرية[1].

تمّ اكتشاف هذه الآلات في حدود سنة 1920 أو قبلها. فقد ذكرها الطبيب ومؤرخ الطب أحمد عيسى في محاضرته التي قدمها إلى المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية حاليًا) بدمشق -بمناسبة اختياره عضوًا بالمجمع- حوالي سنة 1923[2]. وقال بأنها محفوظة في المتحف العربي (متحف

1. هنري أمين عوض: «لمحة عن الجراحة في فجر الإسلام بمصر، دراسة أثرية إضافية»، **الأبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الثاني عن الطب الإسلامي**، (الكويت: منظمة الطب الإسلامي، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية حاليا، 1982)، ص 276-282؛ هنري أمين عوض: «الجراحة في العصر الإسلامي»، **دراسات آثارية إسلامية**، (القاهرة: هيئة الآثار المصرية)، العدد الثالث (1988)، ص 269-290؛ هنري أمين عوض: «Islamic Surgical Instruments»، **مجلة كلية الآثار**، (القاهرة: جامعة القاهرة)، العدد الأول (1975)، ص 19-23؛
HAMARNEH, Sami: "Excavated Surgical Instruments from Old Cairo, Egypt", **Health Sciences in Early Islam,** (Blanco, Texas: Noor Health Foundation and Zahra Publications, 1984), vol.II pp. 167-173.

2. أحمد عيسى: **آلات الطب والجراحة والكحالة عند العرب**، (القاهرة: مطبعة مصر، دون تاريخ)، ولكن تاريخ الطباعة هو قبل عام 1925، لأنه يذكر في تلك المحاضرة أنه يعمل على تبييض «معجم أسماء النبات» الذي انتهى من تأليفه سنة 1925. انظر أحمد عيسى: **معجم أسماء النبات**، (القاهرة: 1926)، ص د. وذكر الزركلي في **الأعلام**، ط6، (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ج1 ص 191-192. أن أحمد عيسى اختير عضوًا بمجمع دمشق منذ تأسيسه. وهو تأسس سنة 1919. وقد نُشرت المحاضرة أيضًا في **مجلة المجمع العلمي العربي**، (مجمع اللغة العربية بدمشق حاليًا)، المجلد 5، الجزء 6، حزيران/يونيو 1925، ص 253-274.

الفن الإسلامي حاليًا). وكانت هذه المكتشفات ضمن مشروع حفريات الفسطاط بين عامي 1912-1924 بإشراف رائد الآثار الإسلامية علي بهجت[1].

وذكر الطبيب وجامع الآثار هنري أمين عوض في بحثه الذي قدمه سنة 1975 أن تلك الآلات اكتشفت «منذ ما يزيد عن خمسين عامًا more than fifty years ago»[2]. وقد آلت معظم هذه الآلات الأثرية إلى المقتنيات الخاصة لهنري أمين عوض، وبدوره أهدى جزءًا منها إلى كل من متحف الفن الإسلامي والمتحف القبطي ومتحف الطب والصيدلة بقصر السكاكيني، وكلها بالقاهرة[3].

فإذن الآلات التي ذكرها أحمد عيسى هي التي وصلت مباشرة من موقع الحفريات إلى المتحف. أما ما أهداه هنري عوض فيما بعد فهي من مقتنياته الخاصة التي حصل عليها بسبب أن المرضى المراجعين لعيادته كانوا يحضرونها إليه بدلا من النقود، وذلك في الفترة 1950-1990[4].

وفي سورية أجريت حفريات أسفرت عن آلات مماثلة، بعضها يعود تاريخه إلى ما قبل الإسلام، والبعض الآخر من العصر العباسي. فقد ورد في كتيب التعريف بـ«متحف الطب والعلوم عند العرب» بدمشق أن في الخزانة الأولى بقاعة الطب «أدوات طبية عباسية وأميال عربية أثرية»، وفي الخزانة الثانية «أدوات طبية وجراحية عربية أثرية»، وفي الخزانة الثالثة «أدوات جراحية عباسية»[5].

وفي الكويت اقتنت «دار الآثار الإسلامية» بعض آلات الفسطاط السابق ذكرها، حيث ورد في مطبوعاتهم: «تشكل الأدوات الجراحية هذه بعضًا من كثير من المكتشفات التي أسفرت عنها الحفريات التي جرت في موقع الفسطاط .. .. .. تعود هذه الأدوات في تاريخها إلى العصرين الأموي والعباسي .. .. .. وتشتمل مجموعة دار الآثار الإسلامية على المباضع (المشارط)، والمكاوي المتنوعة، وعلى العتلات، وإبر خياطة الجرح، وسنانير خلع بقايا الأسنان، وعلى أنابيب، ومقص، ومجموعة من الملاعق مختلفة الأشكال والأحجام لوضع المواد الكاوية على الناسور واللهاة»[6]. ولم تذكر المطبوعة ما إذا كانت القطع من مقتنيات هنري عوض وتمّ شراؤها منه (وهذا هو الأرجح) أم أتت إليهم من مصدر آخر. ولا نعرف بعد أحداث الكويت سنة 1990 وسرقة محتويات المتحف هل عادت إلى أماكنها بعد ذلك أم ضاعت. وقد طرح مؤلف هذا البحث مثل هذه الأسئلة على إدارة «دار الآثار الإسلامية»، فلم يردوا عليها.

وفي أسبانيا وجدت خمس وعشرون آلة جراحية من العصر الإسلامي: تسع منها محفوظة في متحف قرطبة للآثار Museo Arqueológico, Cordoba، وثلاث في المتحف الوطني للآثار بمدريد Museo Arqueológico Nacional, Madrid، وثلاث عشرة في متحف الآثار بمدينة لقَنت Museo Arqueológico, Alicante. وهذه هي الآلات المعروضة، بالإضافة إلى غيرها مما لم يعرض بسبب حالتها السيئة. وتتنوع هذه الآلات ما بين ملاعق وقضبان صنارية ومثقابية ومباضع ومشارط وعتلات ومجسات. وهي

1. خير الدين الزركلي: **الأعلام**، ج4 ص268؛
REID, Donald M. **Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I** (Berkeley: University of California Press, 2002);
موقع الإنترنت للكلية الجامعية University College بلندن حول المعلومات الرقمية عن مصر:
www.digitalegypt.ucl.ac.uk/fustat/info.html
2. هنري أمين عوض: **Islamic Surgical Instruments**، مرجع سابق.
3. «هنري عوض طبيب مصري يهوى جمع الآثار»، لقاء صحفي بجريدة **الحياة**، العدد 13032، 1998/11/8، ص 16.
4. BACHARACH, Jere L. (editor) **Fustat Finds: Beads, coins, medical instruments, textiles, and other artifacts from the Awad Collection**, (Cairo: American University in Cairo Press, 2002).
5. زهور سخنيني: **متحف الطب والعلوم عند العرب**، (دمشق: وزارة الثقافة، 1997)، ص 83 و87.
6. غادة حجاوي قدومي وندية أبوحجلة: **العلوم عند المسلمين**، (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1985)، ص 39.

مصنوعة من النحاس أو البرونز. وهذه غير الآلات السابقة للعصر الإسلامي، أي آلات العهدين الروماني والقوطي، حيث يحتفظ المتحف الوطني للآثار بمدريد بالعديد منها[1].

الآلات المصنّعة

بعد مرحلة العرض المتحفي للآلات الجراحية الأثرية جاءت مرحلة تصنيع نماذج مطابقة للأصل replica من هذه الآلات. ولعل أول من قام بهذا العمل هو الجراح ومؤرخ الطب التونسي أحمد ذياب. وكتابه «أدوات الحضارة» الذي يُقدم فيه سجلًا مصورًا للآلات التي أشرف على تصنيعها صادر عام 1988[2]. وهذه الآلات عُرضت في المؤتمر الدولي السادس والثلاثين لتاريخ الطب الذي عقد في تونس سنة 1998. ثم هي الآن معروضة بشكل دائم في مقرها الثابت، وهو المتحف الوطني لتاريخ الطب Musée National d'Histoire de la Médicine بالعاصمة التونسية[3]. وقد اعتمد ذياب في عمله على خمسة مصادر تراثية هي: (1) آلات الفسطاط، و(2) التصريف لمن عجز عن التأليف للزهراوي، و(3) الكافي في الكحل لخليفة بن أبي المحاسن الحلبي، و(4) نور العيون وجامع الفنون لصلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي، و(5) جراحية الخانية (كتاب الجراحة السلطاني) لشرف الدين بن علي صابونچي أغلو (ابن الصابوني).

وفي كراتشي بباكستان قام الحكيم محمد سعيد (المتوفى سنة 2003) مدير مؤسسة «همدرد» بتصنيع آلات الزهراوي بالفضة. وأصدر كتيبًا مصورًا يُعرِّف بها. وقد اقتصر عمله على آلات الزهراوي[4]. بل وكل من صنّعوا الآلات غير أحمد ذياب اقتصر عملهم كذلك على آلات الزهراوي، لأن فيها غنىً عن غيرها.

وفي دمشق صُنّعت آلات الزهراوي أيضًا، وهي معروضة في «متحف الطب والعلوم عند العرب» [5]. وأخيرًا قام فؤاد سزگين مالك ومدير معهد العلوم العربية والإسلامية في فرانكفورت بتصنيع آلات الزهراوي لأغراض تجارية. فهو يبيعها للمتاحف العلمية والمعارض. ومتحفه خاص لا يسمح للجمهور بزيارته، ولا يعرف عن وجوده حتى بعض الباحثين والعلماء[6]. وقد عرضت آلاته في معرض «التراث العلمي الأندلسي» في مدريد سنة 1992[7]، وكان يتوقع لها أن تُعرض في معرض باسم «المعرض الدولي عن العلوم والتقانة في الإسلام» في باريس سنة 2006، إلا أن هذا المعرض أُلغي[8]. وبعض آلات الزهراوي التي عرضت في معرض مدريد اقتناها متحف قلعة الحرة Calahorra في قرطبة موطن الزهراوي[9].

وتقوم بعض المؤسسات العلمية أحيانًا بعرض نماذج فردية من بعض الآلات في متاحفها الخاصة بتاريخ الطب والعلوم. ومن ذلك خمسة آلات معروضة في متحف جامعة أركَن

1. حنان عبد الفتاح مطاوع: «علم الجراحة في الأندلس»، **مجلة المؤرخ العربي**، (القاهرة: اتحاد المؤرخين العرب)، العدد السابع (1999)، ص435-493؛

SAMSO, Julio & Juan VERNET: **El Legado Cientifico Andalusi,** (Madrid: Ministerio de Cultura (of Spain), 1992), pp. 271-273.

2. أحمد ذياب: **أدوات الحضارة**، (تونس: منشورات جيم، ط1 1988، ط2 1992).
3. وهو في مبنى مجاور لمستشفى شارل نكول، في شارع زهير الصافي بتونس العاصمة.
4. SHAIKH, Ibrahim: "Arab Surgeon Albucasis",

نشر هذا الكاتب مقالته في مواقع الإنترنت التالية:

(1) www.muslimheritage.com (2) www.islamicvoice.com (3) www.muslimheritage.org

5. زهور سخنيني: **مرجع سابق**، ص 85.
6. ABBOTT, Alison: "Islamic Science: Rebuilding the Past", **Nature,** vol. 432 (16 December 2004) , pp. 794-795.
7. SAMSO & VERNET: **op. cit.,** pp. 271-273.
8. موقع المعرض على الإنترنت هو www.unesco.org/pao/exhib/islam.htm
9. SHAIKH, Ibrahim, **op. cit.**

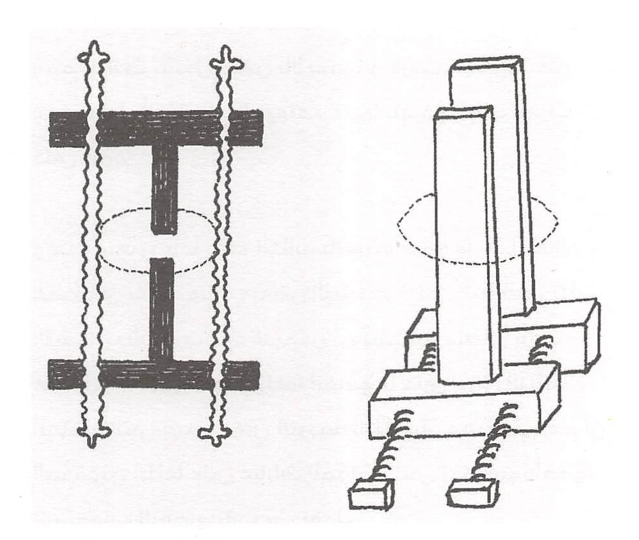
للصحة والعلوم Oregon Health and Science University (OHSU). وهي (1) مبضع أو مشرط بابلي، (2) سكين مصرية قديمة، (3) ملقط جراحي عربي، (4) مثقب إنكليزي من القرن الثامن عشر، (5) فأس من بيرو. وقد وضعت جميعًا في إطار أبعاده 22,7 x 35,5 سم^2 [1].

المصادر الطبية التراثية

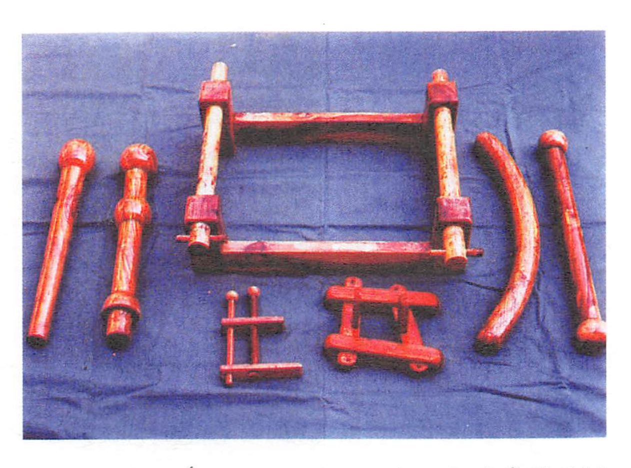
اعتمد معظم صانعي الآلات الجراحية التراثية الحديثة الصنع على كتاب «التصريف» للزهراوي. وفيه الغنى عمّا سواه. فهو يحتوي على أكثر من 190 آلة[2]. وأكثرها مما لم يذكر في المصادر الطبية قبل المؤلف، الأمر الذي يدل على أنه من ابتكار الزهراوي نفسه أو أطباء الإسلام الذين ينقل عنهم[3]. ولكن الجراح ومؤرخ الطب التونسي أحمد ذياب اعتمد كما ذكرنا كتبًا تراثية أخرى بالإضافة إلى كتاب «التصريف». وهي الكتب التالية:

1- **الكافي في الكحل**، تأليف خليفة بن أبي المحاسن الحلبي، المتوفى بعد سنة 654هـ/ 1256م. وقد جمع المؤلف أقوال سابقيه في الطب ولخصها، فنقل عن 73 مؤلفًا و41 كتابًا من كتب سابقيه. وهو أول مؤلف يضع رسمًا توضيحيًا لتشريح الدماغ، وعلاقة العينين به، والطريق الذي يسلكه البصر بين العينين والدماغ. وقد احتوى الكتاب على رسومات توضيحية لست وثلاثين (36) آلة من الأدوات الجراحية التي كانت تستعمل في طب العيون على عهد المؤلف.

ترجم هذا الكتاب إلى الألمانية من قبل ثلاثة من مؤرخي طب العيون المستشرقين الألمان، وذلك سنة 1905[4]. وقد أعيد



الشكل (1): آلة الزهراوي كما تم رسمها في مخطوطات كتابه (على اليسار) وكما تمّ رسمها حديثًا بعد قراءة وصف الزهراوي لها (على اليمين)



الشكل (2): آلة الزهراوي كما تم صنعها في مجموعة د. أحمد ذياب

1. موقع مشاهدة الآلات المذكورة بمتحف تلك الجامعة على شبكة الإنترنت هو http://drl.ohsu.edu/cgi-bin/viewer.exe?CISOROOT=/hom&CISOPTR=923.
2. SPINK, M. S. & G. L. LEWIS (editors): **Albucasis: On Surgery and Instruments,** (London: The Wellcome Institute of the History, 1973).
ونشر الكتاب بتحقيق عبد العزيز الناصر وعلي التويجري، (الرياض: نشر المحققين، 1993). وأيضًا بتحقيق محمد ياسر زكور، (دمشق: وزارة الثقافة، 2009).
3. أفاض كل من سبنك ولويس -في تعليقاتهما المفصلة على الكتاب الذي حققاه- في بيان ما هو من ابتكار اليونان، وما هو مذكور لأول مرة عند الزهراوي.
4. HIRSCHBERG, J., J. LIPPERT & E. MITTWOCH: **Das buch von genügenden in der augenheilkund, von Halifa Al-Halabi,** (Leipzig: 1905).

رسم الآلات بشكل متقن بالأسود. وأخرجت تلك الأشكال في جداول أنيقة لا يزال يعتمد عليها مؤرخو الطب العرب حتى اليوم[1].

وبعد تسعين عامًا صدر الكتاب بالعربية مُشوهًا. إذ اكتفى المحققان بكتابة عبارة «بعض الأشكال»، ثم نشرا صور تلك الأشكال بشكل مشوه لا يُمكن أن يستفيد منه أي باحث في هذا المجال[2]. ولم يُكلفا أنفسهما حتى بنقل الأشكال المتقنة التي صدرت في الترجمة الألمانية. وهذا تمّ برغم أن المحققين اطلعا على عبارات المؤلف التي يذكر فيها أهمية الرسومات التوضيحية، حيث يقول:

«تم ما حضر من الأعمال بالحديد. فلنضع صورة الأشكال والغذاء من الفصل الخامس والثلاثين.

وإذ قد تم كيفية الأعمال بالحديد وتدابير ذلك بمقتضى هذا الجدول، فثبّت بعدها أسامي الآلات المحتاج إليها في الأعمال وأشكالها، إذ هي مختلفة الأوضاع، لتكون للكحال إذا احتاج إلى شيء منها، وخاصة ما كان غريبًا عن المهني في شكله واسمه. فنضع له مثل هذا الشكل الذي يضعه من شمع أو من صبغ أو غير ذلك إذا احتاج إليه، فهان على الصانع عمله.

ولنكتب على رأس كل آلة اسمها في بيت[3] صغير، ثم نضع شكلها في بيت آخر، ونكتب تحتها كيفية العمل بها. وإن كان في الآلات شيء معروف مشهور كالموس والمشراط وغيرهما: إما أن نذكرها أيضًا بحيث يأتي ذكر كل ما هو غريب عن أكثر الصناع على نظام. وإن كان ما أحضرنا جميعها، وتخلف من العدة ما لا سمعناه ولا كيفية العمل فلنُعذر في ذلك، إذ قد تقدم القول أن ليس وضع الكتاب بادعًا البراعة في هذه الصناعة وتمام العذر. فما كان قد تخلف منها فالتمسه



(أ)



(ب)



(ج)

الشكل (3)، (أ) و (ب) و (ج): آلات أثرية في "متحف الطب والعلوم عند العرب" في مبنى البيمارستان النوري بدمشق

1. أحمد عيسى: **مرجع سابق**، نشر صور الآلات نقلا عن الترجمة الألمانية، وعنه نقل المؤلفون العرب مثل: حنيفة الخطيب: **الطب عند العرب**، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1986)، نقلت في آخر كتابها صور الآلات من أحمد عيسى. زهير حميدان: **أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية**، (دمشق: وزارة الثقافة، 1996)، ج3، ص 223-224.
2. خليفة بن أبي المحاسن الحلبي، **الكافي في الكحل**، تحقيق محمد ظافر وفائي ومحمد رواس قلعجي، (بيروت: دار الفكر، 1995)، ص 319-327.
3. المقصود بالبيت هو خلية الجدول، حيث قسّم المؤلف جدول رسومات الآلات إلى خلايا مربعة أو مستطيلة فوضع لكل آلة ثلاث خلايا: في الأولى اسم الآلة، وفي الثانية رسمها، وفي الثالثة عملها.

من الآسيّة، فإن لهم في أعمال اليد والخبرة بها وبالآلات ما يخفى عن كثير من غيرهم.

ثم إن في وضعها معنًى ثانيًا: وذلك أنه ربما افتقر الصانع[1] في عمل من الأعمال إلى بعض الآلات المخصوصة بذلك العمل. وإن لم تكن تلك الآلة حاضرة وقته ذلك، ولم يحضره أيضًا صانع[2] يعينه بعملها، كحالنا في مقامنا بالصحراء صحبة من نحن في خدمتهم زاد الله تعالى ملكهم نصرًا وتأييدًا. فبعض الأوقات نكون بمقام لم يتأتَّ لنا فيه المراد، ولو بأقل الأمور وأسهلها. فإذن الماهر في هذه الصناعة يتعوّض بعض الآلات عن بعضها، لأننا نكتب عند كل آلة لما تصلح من الأمراض، وبأي شيء تعوّض إذا لم تحضر. والصانع[3] بعد ذلك يتأتى له بحسب مهارته في العمل بالحديد[4]، ويقيم بعضها مقام بعض»[5].

2- نور العيون وجامع الفنون، تأليف صلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي (يحيى بن أبي الرجاء)، المتوفى حوالي سنة 696هـ/1296م. ويعتبر أهم كتب الكحالة (طب العيون) العربية في التراث. وذلك للميزات التالية:

1. يعتبر بِحَقّ تلخيصًا لكل ما كُتب قبله في طب العيون، اقتبس مؤلفه من 94 مؤلفًا سابقًا له من اليونان والفرس والعرب، ونقل عن 31 كتابًا.
2. ولم يكتفِ المؤلف باستيعاب ما كتبه السابقون، بل كانت له إضافات في ميدان تخصصه، فصّلها محققًا الكتاب في مقدمة التحقيق.
3. وكان له اهتمام بالفلسفة وتفسير الظواهر الطبيعية المتعلقة بالإبصار والبصريات.
4. مؤلفه عزا كل معلومة إلى مصدرها، تقديرًا لعلم الأوائل واعترافًا بفضلهم.
5. حسن الترتيب والتنسيق، وهو أمر نفتقده في جل الكتب القديمة.
6. أول كتاب يحتوي على رسم توضيحي لتشريح العين، وذلك برسم مقطع للعين في نهاية المقالة الأولى.
7. أول كتاب في طب العيون يضع رسومًا توضيحية لشرح نظرية الإبصار. وذلك في المقالة الثانية. وقد اقتبس القسم الأعظم من هذه الأشكال عن إقليدس وجالينوس. ورسم هو بعضها.
8. وضع رسومًا توضيحية لثماني عشرة (18) آلة جراحية. والغريب أنه لم يوافق في أي منها معاصره خليفة ابن أبي المحاسن الحلبي[6].

3- جراحية الخانية، ولد شرف الدين بن علي صابونچي أغلو (ابن الصابوني) سنة 1385م. وفي الثمانين من عمره (870هـ 1465م) ألّف «جراحية الخانية» (الجراحة السلطانية) باللغة التركية العثمانية.

بقيت من كتاب صابونچي أغلو أربع مخطوطات موزعة بين إستنبول وباريس، منها اثنتان بيد المؤلف. وكل واحدة تختلف نوعًا ما عن الأخريات، وكلها نسخ غير كاملة. وهو يتكون من ثلاثة أبواب: (1) المعالجة بالكي (2) الإجراءات الجراحية (3) الكسور والخلوع. وتنقسم هذه المواضيع الرئيسة إلى 191 فصلا تقع في 412 صفحة. ورسوماته تصور 47 عملية جراحية و169 آلة طبية أو جراحية.

الإجراءات أو العمليات الجراحية تتعلق بأمراض النساء والولادة والكحالة وطب الأطفال وجراحة الصدر والعظام والمسالك البولية والأعصاب والأوعية الدموية.

اقتبس المؤلف الأبواب المتعلقة بالجراحة من كتاب

1. المقصود بالصانع هنا: طبيب وجرّاح العيون.
2. المقصود بالصانع هنا: الحرفي الذي يصنع الآلات المعدنية كالحداد والنحّاس والصائغ.
3. المقصود بالصانع هنا: طبيب وجرّاح العيون.
4. المقصود بالعمل بالحديد: ممارسة الجراحة.
5. الحلبي: **الكافي في الكحل**، ص 319.
6. صلاح الدين بن الكحال الحموي: **نور العيون وجامع الفنون**، تحقيق وفائي وقلعجي، (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1987)، ص 27-31.

التصريف للزهراوي، ولكنه أضاف تجاربه وملاحظاته. فمثلًا لم يذكر الزهراوي شيئًا عن ألم الظهر في باب الكي بكتاب «التصريف»، فكتب صابونچي أغلو فصلًا خاصًا حول هذا الموضوع. وبالإضافة إلى ذلك رسم آلات جراحية مضيفًا آلات جديدة من عنده إلى آلات الزهراوي، كما رسم لوحات تمثل الطبيب مع المريض في كل حالة ليشرح إجراءات معينة. وهذه الرسومات فريدة من نوعها في تاريخ الطب الإسلامي وتاريخ الطب عمومًا[1].

ولكن عدد الآلات التي أضافها قليلة مقارنة بما ورد عند الزهراوي، حيث يبقى كتاب «التصريف» المرجع الأساسي لكل صانعي الآلات الجراحية التراثية.

مصادر أخرى

تعرّف المجتمع العلمي لأول مرة على آلات الجراحة العربية عندما نشر مؤرخ الطب المستشرق لكلير ترجمة فرنسية لمقالة الزهراوي في عمل اليد أو الجراحة، وأعاد رسم آلات الكتاب في ملاحق أرفقها بآخر الترجمة[2].

وكان الطبيب ومؤرخ الطب أحمد عيسى أول من اهتم من العرب في العصر الحديث بآلات الطب والجراحة والكحالة في التراث. فكان من مصادره كتابا «التصريف» و«الكافي في الكحل» وآلات الفسطاط الأثرية. ولكنه استعان كذلك بكتاب «دعوة الأطباء» لابن بطلان. وذلك لأن هذا الكتاب على صغر حجمه، وبرغم كونه مجرد مقامة (أي قصة هزلية) طبية، إلا أنه احتوى على أسماء آلات جراحية، حيث يقول المؤلف: «ثم قال لغلامه: ارفع الحلواء وهات ما عندك. فما شككت إلا أنه جام آخر ولون قد تأخر. وإذا طبق فيه كلبتا الأضراس، ومكاوي الطحال والرأس، والنشاب، وصنانير السبل والظفرة، وزراقات القولنج، وقثاطير التبويل، وملزم البواسير، ومخرط المناخير، ورصاص التثقيل، ومنجل الثآليل، ومخالب التشمير، ومحك الجرب، ومنشار القطع، ومهت القدح، ومجرفة الأذن، ومقص [وردة] السلع، [وقمادين الجرب]، وخشبة الكتف، وحمال الورك، ومفتاح الرحم، ونوار النسا، ومكمدة الحشا، ومقدح الشوصة، ودرج المكاحل، ودست المباضع، ومرهمدان المراهم»[3].

وفي موضع آخر يقول المؤلف: «ثم قال لي: أرني مباضعك. فأخرجت إليه دست المباضع، فتأمله وقال: أين المدورات والشفرات والمزويات والحربات؟ وأين فأس الجبهة وصنارة الصدغ؟ وأين الدواء القاطع للدم؟»[4].

ومن المصادر في هذا المجال كتاب «المرشد في طب العين» لمحمد بن قسوم الغافقي (كان حيًا سنة 595هـ/1197م). فيه رسومات لعشرين آلة في الكحالة أو طب العيون[5].

ومن المصادر كذلك في هذا المجال كتاب «عقيلة العقلاء في علم الفصد عن الفضلاء». مؤلفه مجهول، ولكنه يذكر أنه ألّف كتابه للملك الناصر داود بن عيسى بن أبي بكر (المتوفى سنة 656هـ/1258م). وهذه الرسالة تقع في 64 صفحة، تشغل الأوراق (122ظ - 154و) ضمن مجموع محفوظ بمركز

1. Ganidagli, Suleyman: Cengiz, Mustafa; Aksoy, Sahin; Verit, Ayhan. "Approach to Painful Disorders by Şerefeddin Sabuncuoğlu in the Fifteenth Century Ottoman Period", **Anesthesiology:** Volume 100(1) January 2004 pp 165-169.
رمضان وجميل أقبنار وجواد إيزگي: **فهرس مخطوطات الطب الإسلامي في مكتبات تركيا**، (إستنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1984)، ص 274.
2. Leclerc, Lucien: **La chirurgie d'Abulcasis,** (Paris: J.-B. Baillière, 1861).
3. المختار بن الحسن ابن بطلان: **دعوة الأطباء**، تحقيق عزت عمر (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 76-78؛ وبتحقيق عادل البكري (بغداد: المجمع العلمي، 2002) ص 34-35. وقد فسّر كل من المحققين الكلمات المذكورة في النص.
4. ص 54 من طبعة بغداد، وص 113 من طبعة دمشق.
5. محمد بن قسوم بن أسلم الغافقي: **المرشد في طب العين**، تحقيق حسن علي حسن، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1987). وصدر كذلك بتحقيق محمد رواس قلعجي ومحمد ظافر وفائي، (الرياض: مدينة العلوم والتقنية، 1990). وطبعة بيروت أفضل.

جمعة الماجد في دبي. وتشتمل على 21 بابًا، نجد تفاصيلها في المرجع المذكور بالحاشية[1]. والصفحات الأربع الأخيرة (152ظ - 154و) تحتوي على رسومات مفصلة باللون الأسود لأحد عشر (11) مبضعًا تُستخدم للفصد.

وخلاصة لما سبق نقدم في الجدول الآتي عدد الآلات الجراحية التي وردت رسوماتها في كل مصدر من المصادر السابقة الذكر.

جدول (1) عدد الآلات في المصادر التراثية

عنوان الكتاب	عدد الآلات
التصريف لمن عجز عن التأليف	196
الكافي في الكحل	36
عقيلة العقلاء في علم الفصد عن الفضلاء	11
نور العيون وجامع الفنون	18
المرشد في طب العين	20
جراحية الخانية	169



الشكل (4): آلات أثرية من حفريات الفسطاط، كما وردت في محاضرة د. أحمد عيسى



الشكل (5): آلات مُصنعة، من مجموعة د. أحمد ذياب

1. عبد القادر أحمد عبد القادر: «عقيلة العقلاء في علم الفصد عن الفضلاء لمؤلف مجهول، عرض وتحليل وتعريف»، **آفاق الثقافة والتراث**، العدد 35 (أكتوبر 2001)، ص 133-153.

أهمية عرض الآلات ونشر سجلات مصورة لها

الآلات التراثية -الأثرية منها والمصنّعة- لم تحظ بعد في عالمنا العربي بسجلات مصورة (كتلوجات أو ألبومات) تقدم عنها تعريفًا وإحصاءً يساعدان الباحثين على دراستها والتعرف عليها. ولا نستثني من ذلك سوى السجل المصور الذي أصدره أحمد ذياب باللغات العربية والإنكليزية والفرنسية عن الآلات التي قام بتصنيعها في تونس[1]. ولأهمية هذا الموضوع نعرض فيما يلي الفوائد التالية لعرض وفهرسة تلك الآلات:

1. إذا كانت الصورة أو الرسمة الواحدة تغني عن ألف كلمة كما يُقال في المثل الدارج؛ فإن المجسم الواحد للآلة أو البناية يغني عن العديد من الرسومات التوضيحية. فعرض الآلات الأثرية أو تصنيع الآلات الوارد وصفها ورسمها في المصادر يُقدّم فكرة أوضح بكثير من قراءة تلك المصادر التراثية أو الاعتماد على الأشكال المرسومة فيها. فصنع الآلات تطلب الكثير من القراءة المتعمقة التي يستغني عنها زائر المتحف أو المعرض بإلقاء نظرة واحدة على الآلة. ثم إن هذه الآلات تنطق بكل لغات البشر. فلا داعي لأن يعرف المشاهد لغة الكتاب التراثي الذي أخذ منه وصف الآلة.
وفي حالة الآلات الجراحية تحديدًا، عندما يتمّ اختيار حجم وأبعاد الآلة المُصنعة بدقة، يُمكننا معرفة كيفية عملها حسب أعضاء الجسم. فهذه معلومة جديدة بالإضافة إلى معرفة شكلها.

2. وعندما نجسّم الآلات بالأبعاد الثلاثة فإن هذا يُبعد الأخطاء في تصور شكلها. ونضرب مثالًا على ذلك آلة اللولب التي ذكرها الزهراوي وقال بأنها تستعمل لفتح الرحم أثناء الولادة. فقد أتى الزهراوي على وصفها ورسمها بطريقته هو بشكل مسطّح. إلا أن باحثًا من العصر الحديث رسمها بشكل مختلف باعتبارها جسمًا ثلاثي الأبعاد. وذلك بعد أن درس وصف الزهراوي للآلة[2]. وهذه الآلة مما جسّمه د. أحمد ذياب ضمن الآلات التي أشرف على تصنيعها كما سبق ذكره.

3. إعداد السجلات المصورة المفصلة الدقيقة وسيلة للمحافظة على القطع الأثرية والفنية والعلمية من السرقة. وقد رأينا عندما تعرضت الآثار العراقية للنهب خلال الحصار الأمريكي (قبل الاحتلال) تقدمت الحكومة العراقية بطلب إلى الشرطة الدولية (الإنتربول) للمساعدة في استرجاع تلك الآثار. فطلبت الإنتربول من العراق أن يقدّم قائمة وصفية لهذه الآثار.
وفي مجال الآلات الجراحية نذكر أن مقتنيات دار الآثار الإسلامية بمتحف الكويت الوطني تعرضت أيضًا للنهب خلال أحداث 1990 المؤسفة. والآلات الجراحية بذلك المتحف لا نجدها واضحة في السجلات المصورة التي صدرت عنهم. وبعد ذلك وجدنا آلات تعرض في أسواق دول المشرق العربي ويقتنيها بعض الأفراد. فكيف نعرف ما إذا كانت تلك الآلات من متحف الكويت أم لا؟

4. الآلات الأثرية موضوع خصب لعمل أطروحات في علم الآثار Archeology حول تاريخها وصناعتها واستخداماتها ونقوشها، إلى آخر المواضيع التي يهتم بها الآثاريون.

5. الاستفادة من الآلات عند مختصي استخلاص المعادن: بعد مرحلة الحفريات في عمل الآثار تأتي عملية تفسير ما وجد في الحفريات من معالم عمرانية أو لقىً أثرية. حيث تقسّم مرحلة التفسير هذه إلى خمسة أعمال: (1) التصنيف (2) التحليل (3) جمع معلومات حول البيئة الطبيعية للأثر في زمانه (4) التأريخ (5) إصدار أحكام تاريخية[3].

1. أحمد ذياب: المرجع السابق.
2. كمال السامرائي: «الجراحة النسوية في العصور الإسلامية»، **أعمال وأبحاث المؤتمر العالمي الثاني عن الطب الإسلامي**، (الكويت: منظمة الطب الإسلامي، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية حاليًا، 1982)، ص 253-266. وقد ظن مؤلف ذلك البحث أن الشكل المسطح من إعداد مستشرق اسمه هنتنكتن. والصواب أن هنتنكتن هو مالك سابق للمخطوطة المحفوظة حاليًا في المكتبة البودلية بأكسفورد. فالشكل المسطح رسمه ناسخ تلك المخطوطة في القرن التاسع الهجري.
3. DANIEL, G. E. "Archaeology", **Encyclopaedia Britannica**, vol I (1981):p. 1081.



الشكل (6): صفحة من مخطوطة الزهراوي فيها رسومات آلات جراحية

في مرحلة التحليل يُحاول مختص الآثار معرفة المادة التي صنع منها الأثر. وفي حالة المعادن يحاول الآثاري معرفة ما إذا كانت القطعة المعدنية مكونة من معدن واحد أم سبيكة مخلوطة، إلى آخر هذه التساؤلات. وهو في هذه الحالة يلجأ إلى أخصائي استخلاص المعادن Metallurgy. وعندها يلجأ أهل الاختصاص الأخير إلى ما يُسمى بعلم توصيف المعدن Metallography: وهو دراسة تركيب وبناء المعادن والسبائك بوسائل متعددة منها العين المجردة أو العدسات المكبرة أو المجاهر (الميكروسكوبات) البصرية أو الإلكترونية أو التشتيت Diffraction بالأشعة السينية (أشعة إكس). فكل المواد المعدنية هي بلورية (كرستالية). وخصائصها تتحدد من البلورات الدقيقة التي تتكون منها أو بالطريقة التي تجمعت بها هذه البلورات الدقيقة إلى جزيئات أكبر[1]. فالقطع المصنوعة من مواد بيولوجية (أي حيوانية أو نباتية) يمكن تقدير عمرها بوسائل معروفة مثل حساب الكربون المشع. أما المصنوعات المعدنية فتقدير عمرها يتمّ بطرق معقدة، ويتطلب معرفة تطور عمليات التعدين والصناعات المعدنية في أماكن الدراسة منذ العصور القديمة. وتُسمى الدراسة المعدنية للمصنوعات «علم استخلاص المعادن للآثار» Archeometallurgy. وهو علم ناشئ يجتذب اهتمامًا أكثر فأكثر في المجتمع العلمي والأكاديمي. وعندما نُقيّم الخصائص المعدنية للقطعة المصنوعة فإننا نستنتج من ذلك عمرها ومكان صنعها[2].

ونتائج التحليل هذه يُمكن أن تُضيف الكثير من النتائج العلمية إلى دراسة الآثار. وبالتالي عندما يعمل مختص الآثار ومختص علم معادن الآثار معًا فإنهما يحصلان على معلومات حول عمليات الصناعات المعدنية التي تمّت في مواقع الحفريات. وبذلك تزداد معرفتنا بممارسات العمل بالمعادن عند الشعوب القديمة التي ندرس مصنوعاتها من آلات وآنية[3].

1. LORIG, C. H. "Metallurgy", **Encyclopaedia Britannica,** vol XI (1981): p.1075.
2. MEI Currently, Spring-2001 Newsletter (مقالة منشورة على الإنترنت).
3. BAYLEY, Justine: "Archaeometallurgy in archaeological projects", **English Heritage,** February 1995 (مقالة منشورة على الإنترنت).

6. هذه الآلات تندرج كما لا يخفى ضمن معارض ومتاحف تاريخ العلوم. وقد بيّن مؤلف هذا البحث في مداخلة سابقة أن من فوائد تاريخ العلوم: (1) تبسيط العلوم (2) تحفيز الهمم (3) ازدياد حصيلتنا من المصطلحات العلمية (4) تواصل البحوث التطبيقية في العلوم الحديثة مع التراث (5) الاستفادة من مناهج البحث العلمي عند السلف (6) تدريب النشء على الرياضة الذهنية (7) اللحاق بركب الباحثين الغربيين في هذا المضمار[1].

وقد نبّه أحمد عيسى منذ وقت مبكر على أهمية موضوع الآلات الجراحية التراثية في استنباط المصطلحات، حين قال: «وحسبت أن يفيد ذكره في هذه الآونة أن أجمع في كراسة برسم مجمعكم الموقر ما كان يعرفه العرب من الآلات والأدوات الطبية، وأذكر مسمياتها ومواضع استعمالها ونقل صورها. وقد رميت بذلك إلى غرضين: الأول تذكير الأذهان بما كان عليه السلف الصالح من علم ومعرفة وحذق ومهارة. الثاني التسهيل على المشتغلين بالنقل والترجمة في عملهم، وفتح الطريق أمام أعينهم»[2]. وقال في مكان آخر من رسالته: «فإذا ما ضمت هذه المجاميع الثلاث بعضها إلى بعض حصلنا منها على مجموعة صالحة من الآلات الطبية التي استعملت في عصر النهضة، وسدّت فراغًا كبيرًا في المصطلحات الفنية التي نجهد النفس لإيجادها فلا نوفق»[3].



(أ)



(ب)

الشكل (7)، (أ) و (ب) : صفحة من مخطوطة صابونجي أغلو (ابن الصابوني)، فيها رسومات لآلات جراحية

1. لطف الله قاري: «تطبيقات التراث العلمي في الحياة المعاصرة»، **العلوم في المجتمعات الإسلامية: مقاربات تاريخية وآفاق مستقبلية،** (أشغال ندوة انعقدت سنة 2004) (الرباط: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2007)، ص 67-93.
2. أحمد عيسى: **مرجع سابق،** ص 3.
3. أحمد عيسى: **مرجع سابق،** ص 6.

الخاتمة والتوصيات

بعد أن تبينت لنا أهمية العناية بالآلات الجراحية خاصة، وبالآلات العلمية عامة، يجدر بنا أن ننظر إلى نواحي القصور في عرض تلك الآلات وإصدار سجلات مصورة عنها، إما مطبوعة أو على أقراص مدمجة CD أو نشر تلك السجلات على شبكة الإنترنت.

ويجدر بنا كذلك تحقيق ونشر المؤلفات التراثية في هذا المجال، وإعادة تحقيق ما نشر مشوهًا، مثل كتاب «الكافي في الكحل» السابق ذكره.

ويجدر بالمنظمات الدولية التي تقع عليها مسؤولية نشر الثقافة والمعلومات ورعاية المؤسسات العلمية –مثل المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو) والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألسكو)- إعداد برنامج للاتصال بالمتاحف العلمية أو التي تعرض آلات علمية، للتأكد من قيام هذه المتاحف أو المراكز العلمية بواجبها من عرض ونشر للسجلات المصورة وعمل برنامج زيارات للطلاب في مناطقها. ويمكن لكل من الألسكو والإيسيسكو مدّ يد العون المادي والعلمي لهذه المتاحف.

وللتغلب على صعوبة تمويل برامجها يجدر بالمنظمات الدولية المذكورة (مثل الألسكو والإيسيسكو) التعاون مع المؤسسات غير الحكومية القادرة على تمويل تلك البرامج. فمثلًا شركة أرامكو السعودية البترولية موّلت شراء مخطوطة عربية نادرة في الجغرافيا والخرائط الجغرافية لصالح المكتبة البودلية Bodleian Library في أكسفورد ببريطانيا سنة 2002[1]. وكذلك أقامت شركة سابك السعودية للصناعات معرضًا في لندن بعنوان «الفن الإسلامي» سنة 2004. فهل اتصلت الألسكو بمثل هذه الشركات لتمويل برامجها، وهي التي تشكو دائمًا من ضعف التمويل؟ صحيح أن مدير عام الإيسيسكو يبذل جهودًا غير معلنة في هذا المجال، مُستفيدًا من علاقاته الشخصية. ولكن تبقى هذه الجهود المحترمة المشكورة جهودًا فردية. فنقترح رفدها ببرنامج منظم للتمويل يقوم على إشهار اسم الجهة الممولة من أجل الدعاية التجارية، كمكافأة لها على التمويل.

وللتعاون في مجال الخبرات العلمية نذكر من المؤسسات غير الحكومية التي يُمكن لها أن تتعاون مع بعضها أو مع المنظمات الدولية والأكاديميات والمجامع والقطاع الخاص: مركز جمعة الماجد في دبي، ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض، ومكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، ومؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء، ومؤسسة الفكر العربي ببيروت، ومؤسسة الفرقان في لندن. ومن المؤسسات البحثية التي يُمكن الاستفادة من خبراتها العلمية معهد التراث العلمي العربي بحلب، والجمعية الأردنية لتاريخ العلوم، والجمعية الجزائرية لتاريخ الرياضيات، والجمعية التونسية لتاريخ الطب والصيدلة. ولكن التعاون في هذا المجال بحاجة إلى من يقوم بتنسيقه. وهذا العبء يجدر به أن يكون على عاتق المنظمات العربية -الدولية أو الإسلامية- الدولية، أي الألسكو والإيسيسكو.

1. Rapoport, Y. / E. Savage-Smith: An Eleventh-Century Egyptian Guide to the Universe. (Leiden: The Book of Curiosities, Brill, 2013).

ARABIA PHŒNIX

AN ACCOUNT OF A VISIT TO IBN SAUD CHIEFTAIN
OF THE AUSTERE WAHHABIS AND POWERFUL
ARABIAN KING

BY

GERALD DE GAURY

With a Foreword by Freya Stark
and
Sixty-four Plates in Half-tone



LONDON
GEORGE G. HARRAP & COMPANY LTD.
SYDNEY TORONTO BOMBAY STOCKHOLM

غلاف كتاب "العنقاء العربية" لدي جويري.

الملك عبد العزيز وديوانه وأنماط من التقاليد النجدية في كتاب العنقاء العربية (عنقاء شبه الجزيرة العربية) الصادر في عام 1946م/1365هـ



أ. د . عبد العزيز عبد الغني إبراهيم

أستاذ تاريخ الخليج والجزيرة العربية

مؤرخ سوداني متخصص في تاريخ الخليج والجزيرة العربية وتاريخ شرق أفريقيا. عمل أستاذًا وأستاذًا زائرًا وأستاذًا منتدبًا في عدد من المعاهد والجامعات العربية في مصر والسودان والسعودية وليبيا والإمارات وقطر. كما أشرف على عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه في تلك الجامعات. وأسهم في تأسيس بعض مراكز البحوث المهتمة بتاريخ الخليج والجزيرة العربية. وحضر عشرات المؤتمرات والندوات التي عُنيت بدراسات الخليج وشرق أفريقيا. وله أكثر من خمسة وعشرين كتابًا في تاريخ الخليج والجزيرة العربية، ودراسات تاريخ شرق أفريقيا، ومناهج البحث في التاريخ، وفي نقد الرحلة الغربية في شبه الجزيرة العربية..

جميع الصور الواردة في هذا المقال من اختيار الكاتب

يُبدي دي جويري إعجابًا شديدًا بالملك عبد العزيز الذي أجاد التعامل مع مشكلات التحديث. ويقول إنه يسير ببلاده قُدمًا ونظره إلى الوراء، «إلى الدين العربي القديم». وهو أمر يرقى إلى الاستحالة. واستند الكاتب على روايات مرافقيه، وعلى الأشخاص الذين قابلهم ما يجعل للكتاب أهمية خاصة في التاريخ المحكي للمملكة.

العنقاء العربية كتاب[1] من وضع جيرالد دي جويري، أحد أشهر الاستخباراتيين البريطانيين في بلاد العرب في الفترة منذ بداية عشرينيات القرن العشرين حتى منتصفه، أي في تلك الفترة التي تشكّلت فيها الخريطة الحالية للبلاد العربية. زار دي جويري بلاط الملك عبد العزيز في الرياض في عام 1935م/1354هـ، أي بعد وقت وجيز من إعلان تأسيس المملكة العربية السعودية، في رفقة السير أندرو ريان، أول وزير (سفير) مقيم لبريطانيا لدى المملكة.

تنبع أهمية هذا الكتاب من أن كاتبه عاش عدّة أيام في ضيافة الملك عبد العزيز في فترة مفصلية من تاريخ المملكة الوليدة، وسجّل في هذا الكتاب انطباعاته عمّا كانت عليه الأحوال السياسية والإدارية والاجتماعية في تلك الفترة على نحو مفصّل بأسلوب أدبي رفيع تمكن به من تجاوز الملل الذي قد يحسّه القاريء حين يُطالع تفصيلات السياق التي قد تبدو له غير مهمة. كما أضاف الكاتب لكتابه ذيلًا كتبه في فترة متأخرة (1946م/1365هـ) أورد فيه أنماطًا من ضروب التطور الذي شهدته المملكة في تلك الفترة الوجيزة المتخمة عالميًا وإقليميًا بويلات الحرب العالمية الثانية وصنوف الدمار التي خلّفتها. وأصاب هذا الاستخباري حين شهد بأن تلك الإنجازات ما كان لها أن تتحقق لولا السلم الذي أقامه الملك عبدالعزيز في بلاده التي كانت قد افتقرت إلى السلم منذ أمد بعيد. «ذلك السلم الذي ما كان له أن يتحقق لولا حصافة الملك المستمدّة من معرفته العميقة بتاريخ شعبه وتراثه». ويضيف أن تلك الحصافة هي التي أهّلت الملك «للتعامل مع المستجدات العالمية ومشكلات التحديث على نحو غير مسبوق في تاريخ شبه الجزيرة العربية». ويذهب الكاتب إلى القول إن الملك درج على تبني الوسائل الحديثة لدفع عجلة التطور والتحديث في بلاده قدمًا، وانتهاج سُبل تقود إلى خير عامة المسلمين، كما حرص - في الوقت ذاته - حرصًا تامًا على ألا تتعارض هذه السُبل المستحدثة مع الثوابت الإسلامية.

يُبدي دي جويري قناعة - لعلها لم تصدق- حين يقول: «إن الإبحار في هذا المجرى الوسطي بين المحافظة والتحديث، أو بين الشمال واليمين، ليس بالأمر اليسير، بلهَ غير ممكن».

1. Gerald De Gaury: **Arabia Phoenix. An Account Of a Visit To Ibn Saud Chieftain of the Austere Wahhabis and Powerful Arabian King,** (London: 1946).

ويهتم هذا البحث بما ورد في هذا الكتاب فقط. أما فيما يتصل بنقد الرحلة الغربية في بلاد العرب فيمكن الرجوع إلى كتابنا : **روايات غربية في شبه الجزيرة العربية**، ثلاثة أجزاء،(بيروت: دار الساقي، 2013).


الملك عبد العزيز وولي عهده الأمير سعود.

ومما يزيد في أهمية هذا الكتاب كثرة لجوء الكاتب إلى الثرثرة والاستطراد، الذي قد لا يجد القارئ في كثير من الأحيان له رابط بسياق الموضوع الذي يعالجه، وذلك أمر معيب منهجيًا. ورغم ذلك فقد كشفت لنا ثرثرة دي جويري، وهو يتحدث – على سبيل المثال – عن الملك عبد العزيز عن كثيرًا من السلوكيات والأخلاق والتقاليد وبعض معالم الحياة الاجتماعية التي سادت في منطقة الرياض في الفترة التي عالجها البحث. ولا أدرى أهو من حسن الحظ أم غير ذلك. التزام هذا البحث هذه اللامنهجية حيث تابعنا هذا الكاتب، ونحن نكتب عن ديوان الملك عبد العزيز في كثير مما ذهب إليه،على أمل أن نكشف بعض ما كان يعتمل في نجد في تلك الفترة المفصلية من تاريخ المملكة.

منهج دي جويري في الكتاب

اتبع دي جويري المنهج المألوف لدى كافة من سبقه من الرحالة الأوروبيين إلى هذه المنطقة من حيث التركيز على الهدف المُعلن أو غير المُعلن من زيارة المناطق العربية. وكان الرجل صادقًا حين أشار إلى أن الزيارة التي قام بها الوزير البريطاني في عام 1935م إلى الرياض كانت بقصد أن يقطع أرض شبه الجزيرة العربية الشاسعة من أقصاها إلى أقصاها (يقدم دي جويري هنا وصفًا لطبوغرافية المنطقة من الخليج إلى البحر الأحمر) هذا إضافة إلى «البقاء في الرياض، العاصمة، مدينة الحدائق المغروسة في قلب جبل طويق، لنعيش الحياة التي ظلت كامنة لفترة طويلة في قلب واحة عربية لم تمسّها يد التغيير. عندما كنا هناك تمكّنا من أن نرى ونسمع ما يمكن أن يُعدّ قدرًا كافيًا نستبين به ما إذا كانت هذه الدولة الوليدة ستسير قدمًا أم ستؤول إلى زوال»[1].

ورغم صدق دي جويري في إعلان هدف الزيارة إلا أن ذلك لا ينفي عنه – كما يتضح من السرد – ما يرد عند كافة الرحالة من أنه كان ينظر إلى الهدف بعين ثقافته التي تتجه إلى تضخيم الذات والإشادة ببلاد الغرب عمومًا بحسبانها رائدة المعرفة والتطور، ويقع عليها واجب العمل على انتشال تلك الشعوب من وهدة الجهل والتخلف، فالرحالة الأوربيون إلى شبه

1. Ibid. p. 32.

الجزيرة العربية، لا نستثني إلا القليل منهم، هم من خريجي المدارس الكنسية أو العسكرية، وهذا ما يجعل شهاداتهم عن المنطقة وأهلها مشروخة منحازة. ونرى - من جانبنا - أن التدليس آفة تفسد التاريخ، وأن استخلاص تاريخنا بناء على ما كتبه هؤلاء الرحالة لا يتسنى إلا للمؤرخ المتمرس في منهج البحث التاريخي ليُميز الحقيقة من الزيف. فالرحالة الأوربيون لم يقصدوا أن يخاطبوا الرأي العام العربي بما يكتبون، فكتاباتهم كانت موجهة إلى الرأي العام في بلادهم للترويج لهدف أخلاقي يداعبون به روح الهوية القومية لمواطنيهم فحواه أن خروجهم إلى البلاد الأجنبية، استعمارًا أو استثمارًا، إنما هو بقصد الخروج بتلك البلاد من وهدة التخلف والجهل للحاق بركب العالم المتحضر. فإذا كان هذا الهدف المعلن لتبرير الاستعمار يرتكز على مسؤولية الرجل الأبيض لترقية الشعوب المُستعمرة التي تصبّ خيرات أرضها في خزائن المستعمرين وتثريها، فالأمر ذاته ينطبق على الاستثمار الذي يتجاهلون فيض ريعه المتدفق مالًا سائلًا إلى خزائنهم فيتخمها،ويدّعون- بدلا عن الاعتراف بذلك - أن استثماراتهم في البلاد الأجنبية إنما هي لدعم اقتصاد تلك الشعوب للدفع بها لترتقي مدارج الرقي والتحديث. وعادة ما يستدعي تضخيم الرحالة لشخصه الذي تحمّل مصاعب الرحلة في تلك الفجاج ذات الطبيعة القاسية وسعيه لتملق الروح القومية لشعبه أن يصوغ كتابه في أسلوب روائي.

ولا مندوحة من القول إن الرواية عمل إبداعي في المكان الأول لها من منهجها مساحة من الحرية لا تلزمها التقيد بالحقيقة المجرّدة، فغالبًا ما تتماهى الحقيقة في الحكاية مع الخيال. وكلما كان كاتب الحكاية متمكنًا من لغته، جزل الأسلوب رقيقه،بليغًا، كانت قدرته على تأكيد الأفكار التي نذر نفسه لها أوقع وأبلغ. ولم يكن دي جويري بدعًا ممن سبقه من الرحالة، فقد امتاز بأسلوب سلس يدفع قارئ كتابه دفعًا من صفحة إلى أخرى، ليس جريًا وراء الحقيقة؛ إنما توقًا لمتابعة تلك الصور القلمية البليغة التي رسمها قلمه السيال للمحسوسات. وعمومًا فإن بحثنا في هذا الكتاب عن الملك عبد العزيز وديوانه وأنماط من تقليد نجد يبرأ من التعامل مع التخرصات التي اعتاد كافة الرحالة الغربيين على نشرها. فقد عمدنا أن نأخذ من هذا الكتاب المظاهر الحيّة التي عاشها هذا الاستخباري ورواها، مع حرصنا أيضًا على نقد الرواية، فالأشياء الحسية البحتة التي لا تختلف عيون أهل المنطقة في ماهيتها قد تقع في عين الرحالة الأجنبي بشكل مختلف حين يزنها بميزان ثقافته التي تعتمد معايير غير المعايير السائدة في المنطقة عن الجمال والقبح في الأخلاق والسلوكيات والمظاهر المادية على حد سواء.

مصادر الكتاب ومراجعه

لم يستخدم الكتاب أية مصادر أو مراجع عربية مكتوبة إلا ما كان من الإشارة إلى كتاب ياقوت وذلك حين استشرف الكاتب الساحل العربي قادمًا من البحرين، كما استخدم الكاتب في بعض الأحيان آيات من القران الكريم، وكانت ترجمته لها خاطئة. ولا ندري إن كان ذلك عمدًا أم عن غير قصد، وأشار أيضًا إلى حديث شريف يبدو أنه لم يُدرك مغزاه. أما روايات المكلفين بمرافقة الوفد من العرب وأحاديث الأشخاص الآخرين الذين التقاهم في دربه عبر الجزيرة العربية فقد شكلت أهم مصادره إضافة إلى أنه نقل عن الملك عبدالعزيز وقائع ليلة المصمك. واجتهد دي جويري في هذا المصدر المتمثل في الرواية الشعبية حتى وصل في هذا المجال إلى الاستعانة بشعر شاعر نبطي، مجهول النسب[1]، عاش في كنف أحد الأمراء الذين عمروا المنطقة قبل قيام الدولة السعودية القديمة.

شكّلت كتب الرحالة الأوربيين السابقين لدي جويري لُبّ كتابه وسداه، اعتمد على الألماني نيبور، والإيطالي جيوفاني، واليهودي علي بك العباسي، والإنكليزي داوتي، كما اعتمد على العديد من الرحالة الآخرين من أمثال بلنت وزوجته، وغيرهم من مشاهير الرحالة.

1. قضى دي جويرى شطرًا من عمره متنقلًا في مهام استخبارية وعسكرية في العراق ونجد وسوريا وفلسطين. بدأ حياته العملية ضابطًا في الجيش البريطاني إبان الحرب العالمية الأولى، وأصيب في الجبهة الفرنسية، فلزم سرير المستشفى لفترة استثمرها في تعلم اللغة العربية ما أهله، بعد أن تعافى، للعمل ضابطًا في استخبارات سلاح الجو الملكي في البعثة البريطانية في العراق في عام 1924م/1342هـ. أبدى دي جويري في هذه الفترة التي عمل فيها في جنوب العراق، تلك المنطقة المؤثرة عبر تاريخها في أحداث نجد والمتأثرة بها، اهتمامًا جادًا

ونقل من هذا الزخم المتراكم كله من دون نقد ولا تمحيص، وهذا ديدن كافة هؤلاء الرحالة الذين ظل طارفهم ينقل عن تليدهم. وشكّلت الأسطورة الغربية التي أصرّ الكاتب على أن يُسبغ عليها هُوية عربية عنوان كتابه: العنقاء العربية.

وردت هذه الأسطورة، في أول الأمر، في الأساطير الأغريقورومانية، فقد كان هيرودوت «المؤرخ» أول من أرسى صورة الشرق البدائي والغريب في الذهن الأوروبي، تلك الصورة التي غدت بعد ذلك تيارًا متدفقًا في كتابات الغربيين كافة عن الشرق، هو المصدر الأول لهذه الأسطورة، فهو الذي نسبها للشرق. جاء عند هيرودوت أن العنقاء طائر أسطوري ضخم ينتج ذاته فترة تلو أخرى، وأنه حين يُزمع ذلك يهجر موطنه ويطير صوب فينيقيا حيث ينزل هناك على أعلى نخلة تعانق فروعها السماء، ويبني له عُشًا. ويأخذ الطائر في تحريك جناحيه بسرعة هائلة فتشتعل فيه النار التي تقضي عليه فيُصبح رمادًا. وتبرز من خلال ذلك الرماد دودة صغيرة ما تلبث أن تكبر فتُصبح عنقاء جديدة تطير عائدة إلى موطنها الأصلي بعد أن تحمل بقايا عُشّها إلى معبد الشمس في هليوبولس. وهنا يُمكن أن نشير إلى أن بعض ترانيم رع تحمل ريحًا من هذه الأسطورة التي هي أسطورة ولدت في اليونان، كما تُفيد أساطير اليونان القديمة، واقتبس الفراعنة بعدئذ شيئًا منها. وعلى الرغم مما يراه بعض الكتاب العرب من أن قصص السندباد البحري وما جاء في هذا الصدد في ألف ليلة وليلة تُشير إلى العنقاء إلا أننا نرى خَطَل هذا الرأي. فمثل هذه الأساطير الخاصة بالطائر الضخم التي لم تخل منها رحلة ابن بطوطة، على سبيل المثال، تتحدث عن رُخّ ضخم، ولكنها لم تتطرق من بعيد أو قريب إلى العنصر الأهم في هذه الأسطورة، وهو الولادة من جديد بعد الهلاك بالنار، أقوى عناصر التدمير في الطبيعة. وربما يُشير البعض إلى أسطورة عنقاء مُغرب، من أساطير الجاهلية، التي قيل إنها التهمت صبيًا وجارية فدعى عليها نبي لهم فلم تعد تُرى منذ ذلك الحين. ونخلص إلى القول إن العنقاء في بعض المتواترات العربية، هي مثل الغول لا وجود لها، ويضرب بها المثل في حصول المحال الذي يتعذر مناله. جاء عند بعض الشعراء حين يئس من نيل عطاء بعضهم قوله:

الجود والغول والعنقاء ثالثة   أسماء أشياء لم تُولد ولم تكن

لعلنا في هذه العجالة لا نستنكف استعمال هذا الكاتب العنقاء الغربية المنشأ عنوانًا لكتابه ولكننا نستنكر نسبتها إلى العرب. فدي جويري – في تقديرنا - لم يقصد بهذه الأسطورة، عنوان الكتاب، إلا التعبير عن إعجابه العميق بالملك عبد العزيز لما حققه من إعادة بعث لأمجاد العرب القديمة. ولا ينفي ذلك أنه قصد، فيما نعتقد، أن يشير أيضًا إلى أن ابن سعود شرع في انتهاج تحديث «ماضوي» حين عمل على بناء مستقبل جديد لبلاده على أسس قديمة «مجدّدة»، وعبّر الكاتب عن اعتقاده في أن استيلاد القديم جديدًا أمر قد يرقى إلى الاستحالة.

نشر دي جويري هذا الكتاب في عام 1946م/1365هـ، ولعلنا نرى في هذا التاريخ دلالة خاصة.فقد بدأت أوروبا تتعافى من آثار الحرب العالمية الثانية وتنهض من جديد، فاستلهم بعض أدباء الغرب أسطورة العنقاء واتخذوها رمزًا لإعادة البعث بعد الدمار الذي نزل بقارتهم. وكان بعض فلاسفة النصرانية قد سبقوا هؤلاء النفر في تفسير هذه الأسطورة واتخذوها رمزًا للقيامة، فقد هجرت العنقاء موطنها وهاجرت إلى هذا العالم الذي يسوده الموت، لتموت في هذا العالم وتحيا من جديد، فربحت الحياة ببركة الموت، وما ذلك، في تقديرهم،

بالأحداث= = الدائرة في شبه الجزيرة العربية. وعلى ذلك قرّرت الخارجية البريطانية الاستعانة بدي جويري ليرافق الدبلوماسي السير أندريو ريان،السفير المُعيّن لدى البلاط السعودي في زيارته إلى الرياض، ومن ثمّة برًا إلى جدة. وانتهت رحلة دي جويري هذه في جدة ليُعاد تعيينه إلى بلاط ابن سعود في الرياض مرة أخرى في عام 1939م/1358هـ ولكنه لاحظ عدم ترحيب ابن سعود به في الرياض فاستعفى، ونقل في عام 1940م/1359هـ إلى العراق قائمًا بالأعمال، وعاصر في هذه الفترة ثورة رشيد عالي الكيلاني. وأعيد دي جويري بعدئذ إلى السلك العسكري، وعُهد إليه بقيادة فرقة الدروز التي ضمّت نحو ألف ومائة فارس، وكان لها دور بارز في إدارة الحرب في سوريا. وقد عمل ولفرد ثسجر، وهو استخباراتي بريطاني آخر، نائبًا له في هذه الفترة. وكان لثسجر أيضًا حظّه من الرحلة العربية التي اضطلع بها في ساحل عمان وسجل أخبارها كما عنّ له في كتابه الموسوم: الرمال العربية.

الا إشارة إلى المسيح عيسى ابن مريم الذي فارق موطنه في الفردوس الأعلى إلى هذا العالم، عالم الموت، ليموت فيه ثم يحيا من جديد ليعود إلى موضعه في الأعالي.

مدخل الكاتب للتعبير عن إعجابه الشديد بالملك عبد العزيز

شكلت أسطورة الفينق (العنقاء) مدخلًا منطقيًا لدخول الكاتب إلى شخصية ابن سعود، فبدأ بالإشارة إلى الازدهار الاقتصادي الذي عاشته شبه الجزيرة العربية في حقبتي الإغريق والرومان، ذلك الازدهار الذي ارتكز على تجارة العبور (الترانزيت). وبما أن الامبراطوريتين لم يفطنا إلى هذه الحقيقة ظنًا خطأ أن ذلك الازدهار كان من نتاج تلك الأراضي الصحراوية الجرداء، فجردا الحملات عليها طمعًا في الظفر بذلك الخير العميم، فهلكت حملاتهم وقُبرت في تلك الرمال. ويخوض دي جويري في تلافيف التاريخ الضبابي القديم لشبه الجزيرة العربية، ويضيف غموضًا إلى غموضه ليصل إلى أن الهزيمة الأولى التي لحقت بازدهار شبه الجزيرة العربية تمثلت في اكتشاف «هبالوس»، البحار الروماني، سرّ اكتشاف حركة الرياح الموسمية فانتهى دور شبه الجزيرة كواسطة عقد للتجارة الدولية، وتراجع ازدهارها الذي ما لبث أن انهار بعد انهيار سد مأرب. وانكفأت شبه الجزيرة العربية منذ تلك الفترة على ذاتها تقتات قحطها بعد أن أجهز على ما تبقى لها من بقية ازدهار بعدئذ اكتشاف البرتغاليين طريق رأس الرجاء الصالح، وما استتبع ذلك من دخول تجارة الشرق بشكلٍ كامل في أيدي الأوروبيين. وظلت الجزيرة العربية منذ ذلك التاريخ كمًا خامدًا حتى دبّت فيه الحياة- كما يرى دي جويري - «ليلة المصمك... إن الدم الذي سال في يناير 1902 في بداية عهد ابن سعود ربما شكل بداية النهاية لهذا كله... فبعد تلك المصيبة الكأداء التي نزلت بالعرب بعد انهيار سد مأرب جاء هذا البعث الجديد... الآن بعد مضي أربعة قرون من وصول البرتغاليين إلى شبه الجزيرة العربية وما نجم عنه من فوضى عاد النظام ليسود شبه الجزيرة العربية من جديد». ولعلنا نلاحظ أن دي جويري لم ير أن شبه الجزيرة العربية قد شهدت ازدهارًا عند ظهور الإسلام، وذهب في تعليل ذلك أن مكة المكرمة، رغم ما أصاب حرمها من قداسة، لم تحكم عالمها أبدًا، أما الحكم في دولة المدينة، فما لبث إلا قليلا حتى انتقل إلى خارج شبه الجزيرة العربية، ولم يكن له أثر في سياستها. ومن جانبنا لن نخوض في كشف خَطَل هذا الرأي، فالإسلام الذي تنزل في مكة من ثرى شبه الجزيرة العربية كان له، قبل أن تغادر حكومته المدينة المنورة، أثره العميق على سياسات العالم أجمع، دعك عن سياسة شبه الجزيرة العربية.

يعدد دي جويري الصفات التي لمسها في ابن سعود، الذي أعاد الأمن لشبه الجزيرة العربية « فهو يُدرك بتقدير لا يُخطئ متى يتقدم ومتى يحجم، ومتى يضرب ومتى يصفح، ومتى يُمكن أن يكون حازمًا ومتى يُمكن أن يكون متسامحًا. تمكن ابن سعود بهذه الصفات أن يستعيد البلاد مقاطعة بعد أخرى ثم حزم أمرها جميعًا في مملكة واحدة ألزمها التقيد بالموروثات القديمة (للدين العربي القديم). قاوم بدو بعض القبائل سلطته، وأنكروا أن يُسلّموا قيادتهم له، ولكنه استطاع أن يؤثل سلطته مع حلول عام 1935م على الجميع بشكل غير منازع. شرع الملك في حكم دولته من «العارض»، القائمة في قلب نجد، ووضع على المقاطعة الشرقية عبد الله بن جلوي، من أهل ثقته، وأحد رفاقه في العراك عند قلعة المصمك الذي تقرر به المصير، كما وضع ابنه فيصل ليحكم من مكة الحجاز، المقاطعة الغربية الراقدة على البحر الأحمر، أما مقاطعة جبل شمر فقد وضع عليها عبد العزيز بن مساعد، وولّى قريبه تركي مقاطعة عسير في الجنوب..» ويستطرد دي جويري ليسطر فصولًا من التاريخ السعودي منذ أن جار الشيخ محمد بن عبد الوهاب بدعوته التي تبناها الأمير محمد بن سعود حتى انتهى إلى سقوط الدولة السعودية الوسطى (الثانية) وخروج الإمام عبد الرحمن بن فيصل من الرياض « وهو يضع ابنيه في خرجين على جانبي بعيره، وقصد إلى الكويت، ولكنه حين وصلها لم يجد الترحيب من

شيخها...» ولعلنا نشير هنا إلى أن الكاتب أصاب في كثير مما ذهب إليه لكنه كثيرًا ما كان يخرج عن الصواب أيضًا حين يجنح إلى حبك روايته، فاختلط عنده الصحيح بالمتخيل. ويستأنف دي جويري حكايته التي نراها ممتعة أكثر من كونها مفيدة، فقد تجاوز أهل التاريخ السعودي الروايات غير الموثّقة إلى الوثائق فأصابوا. «صمم الفتى عبد العزيز على استعادة حظوظ أسرته، وحين عمد شيخ الكويت الذي تولى المشيخة حديثًا أن يرسل حملة ضد ابن رشيد، أمير شمّر، اهتبل الفتى تلك الفرصة وطلب إلى الشيخ أن يعهد إليه بقيادة فرقة صغيرة مستقلة عن المسيرة الرئيسة للجيش ليقوم بها بحركة التفافية ضد عاصمة أبيه القديمة. وانتهى الأمر بهزيمة القوة الرئيسة لذلك الجيش، ولكن تلك القوة الصغيرة التي يقودها عبد العزيز ظلت صامدة في ميدانها خاصة وأنها، لضآلة حجمها، لم تستدع قيام قوة ابن رشيد لمجابهتها. وقد تمكنت هذه القوة الصغيرة من تجنيد حلفاء سريين فبلغ عددها نحو ستين رجلًا تمكن ذلك الفتى من قيادتهم ليضرب ضربته. ترك ابن سعود أربعين من رجاله في الجبيلة، قرب الرياض، ثم تسربل مع بقية رجاله غيهب الليل حتى بلغ إلى أسوار الرياض فتسلقها مع ستة من رجاله قصد بهم بيت حاكم ابن رشيد فاقتحمه عنوة وسط صرخات الخادمات اللواتي ذعرن ففتحن له الأبواب. وانتظم المهاجمون في الداخل في انتظار مجيء الحاكم الذي علموا أنه عادة ما يقضي الليل في القلعة المجاورة...» ويستطرد دي جويري ليقول على لسان الملك عبد العزيز إن تلك المجموعة لم يغمض لها جفن البتّة في تلك الليلة التي بدت لهم طويلة ممتدة فاستعانوا على قطعها بالصلاة وتناول القهوة . وأخيرًا وبعد طول انتظار أسفر الصبح، وإذا بالحاكم يبرز إلى الميدان لاستعراض خيوله. ولم تطق تلك المجوعة الصغيرة صبرًا فانبروا للانقضاض عليه. ولم يتوان رجال الحاكم المحيطين به عن الدفاع عنه، وجاهدوا لإنقاذه، فسحبوه في اتجاه بوابة القلعة إلا أنه كان قد تلقّى في تلك الفترة جُرحًا قاتلًا. وتمكنت الفرقة السعودية من الدخول إلى القلعة واعتلوا متاريسها وأذّنوا من فوقها أنهم قد تمكنوا من المدينة. تملك الدهش الجماهير التي غدت مبتهجة بعودة أسرة حُكّامها القدامى فتجمهروا مسرعين وهم يتنادون لنصرة السعوديين. إن الآثار التي أحدثتها ضربات الرماح على بوابة القلعة لا زالت بادية حتى اليوم.

ويذهب دي جويري إلى القول إن ابن سعود تولى منذ ذلك اليوم سدّة الحكم في بلاده، وعمل من ثمّة على تنظيم مملكته «...إن ما قام به عبد العزيز من عمل ما كان يمكن لرجل آخر من آل سعود القيام به، وإذا كانت نتيجة حرب ذلك اليوم ضده فما كان ليتسنى لأي فرد من آل سعود أن يظفر بنجاح بعدها أبدًا يتمكن به من أن يسترد شبه الجزيرة العربية التي ما كان لها إلا أن تظل مسرحًا للحروب القبلية، وساحة للمؤامرات الأجنبية التي بدت وتيرة خطورتها في الشرق الأوسط تتعالى يومًا بعد آخر»[1].

الطريق الذي سلكته البعثة حتى وصولها إلى ديوان الملك في الرياض

لن نتعرض إلى طبوغرافية الأرض من العقير التي وصلتها البعثة بحرًا من البحرين إلى الرياض في رحلتها التي بدأت من البحرين في 19 نوفمبر 1935م/ 22 شعبان 1354هـ، ويكفي لبيان ذلك ما أورده دي جويري من أن السيارة التي أقلّتهم لقطع هذه المسافة كانت تشقّ طريقها عبر التلال وكأنها الحراث، وأن سائقها الذي اعتاد هذا النمط من السياقة ظل يزعق ويصرخ فيها وكأنه يخاطب بعيره، ليُشجعه على المضي قُدمًا.

استقبلت البعثة في العقير جماعة صغيرة يتقدمها الأمير أو حاكم العقير، وهو رجل ذو طلعة مميزة بتلك اللحية البدوية البيضاء، يحمل في يده مقرعة بعيره، كما كان من جملة مستقبليها أيضًا موظف صغير في وزارة الخارجية، هو توفيق، أخو فؤاد حمزة الذي كان عضوًا بارزًا في حاشية الملك ثم أصبح أخيرًا وزيرًا للمملكة في باريس.

1. Ibid. p. 60.

يصف دي جويري العقير التي أفاد بأنها الميناء الرئيس في الساحل الشرقي للمملكه تفده السلع المتجهة إلى الداخل. ولاحظ أن المبنى الوحيد الكبير في تلك البلدة هو حظيرة الجمارك التي بُنيت حديثًا، إضافة إلى القلعة التركية. وأفاد بأن رسوم الجمارك تبلغ 8% من قيمة السلع، وأن حصيلتها عن السنة الماضية بلغت ما يقارب الستين ألف جنيه، فيما يقول حاكم المنطقة. ورأى دي جويرى في العقير مجموعات من الإبل المستخدمة لنقل السلع قابعة في مباركها، ولاحظ أن قادتها هم من بدو آل مرة ومن المناصير. وبعد أن يُقدّم الكاتب وصفًا لأشكال رجال القبيلتين ولباسهم وسلوكياتهم يحدثنا بعد ذلك عن سالم، قائد الركب إلى الرياض، فيقول إنه من العرجان من العجمان. ونجد في كتاب دي جويري معلومات كثيرة عن هذه القبيلة وأساليبها في الحرب، وغير ذلك من تقاليدها التي قال إنه استقاها من سالم. استضاف أمير العقير الوفد في الديوان «وهو غرفة علوية في القلعة مواجهة للميناء» بالشربات والقهوة وببضع كاسات من الشاي. «وسكت الكلام حين نضب مخزون ذلك الأمير البدوي من الحديث الذي يناسب الأوروبيين فيما انبرى بعض البحارة يعرضون علينا حصادهم الذي جنوه من سواحل اللؤلؤ في الموسم الماضي. وكانت تلك المجموعة المعروضة في أعمّها سوداء وغير صقيلة، فالأنواع الجيدة من اللؤلؤ تُباع دون إبطاء وتُرسل إلى الهند لتجد طريقها من هناك إلى العالم الخارجي». ويستطرد دي جويري فيقول إن اللآلىء الصغيرة تُطحن لتُصبح مسحوقا يستخدمه العرب في تجهيز الأدوية التقليدية، «ولا يشكّ أحد منهم في نجاعتها، فقد برهن طول استخدامهم لها على جدواها».

خرج الركب بالسيارة من العقير لتستقبله على تخومها حدائق تدثر نخيلها الرمال حتى نصفها؛ وذلك لعدم وجود مصدّات تحجب عنها الرياح ما اضطرّها إلى أن تحني قاماتها وتنكس رؤوسها أمام هبوبها على نحو يُثير الشفقة، فبدت وكأنها تتطلع إلى الخلاص من هذا الخطر الأصفر المتمثل في الرمال التي تسود شبه الجزيرة العربية.

وصل الركب إلى الهفوف؛ حيث استقبله الأمير سعود بن جلوي. وقدّم الكاتب وصفًا لما كان عليه حرس ذلك الأمير الذي كان أبوه، عبد الله بن جلوي، قد توفي قبل نحو شهرين من قدوم البعثة فحلّ الابن مكانه في حكم المقاطعة. ويسترسل في الحديث عن عبد الله بن جلوي الذي كان اليد اليُمنى للملك عبد العزيز في المنطقة الشرقية، ويصفه بالرجل العادل[1]. ويردف ذلك بقوله إن المجرم ما إن يقف في حضرته حتى يُقّر بجريرته، فقد كان ابن جلوي مضرب المثل في أن: «المحاكمة لديه تنتهي قبل أن تبدأ». وأضاف أن الشهود كانوا بدورهم يخشون الظهور أمامه. ونقل عن بعضهم أنه خاطبه ذات مرة قائلا: «حول نظرك عني حتى أستطيع أن أتكلم». ويمضي دي جويري في الإشادة بعبدالله بن جلوي ويمتدح عزمه ومضاءه،فهو نسر في سرعة انقضاضه على الأعداء،وذكر بلاء الرجل في المعارك التي دخلها ابن سعود.

زارت البعثة البريطانية حديقة نخيل في تلك الواحة وصفها دي جويري بأنها كئيبة رغم أنها ساحرة. فقد كانت الحديقة التي تشابكت نخيلها حارة ورطبة تعكس أشجارها ظلالًا غير ظليلة، عانق سعف نخيلها بعضه وتداخل بعضه في بعضه بلطف. وحين يداعب النسيم الذي لا تكاد تحسّ له أثرًا في الأسافل هامات ذلك النخيل، يُطلق حفيفًا مشوبًا بقدر يسير من الخشخشة حتى ليُخيل إلى المرء أن تلك الأشجار كانت تهمس، كل منها لصاحبتها متسائلة: من يكون هؤلاء الدخلاء؟

يُفيد الكاتب أن عين السبعة هي أكبر الينابيع التى تُغذي الواحة بالمياه، وأنها اكتسبت اسمها من انها تتفرع إلى سبع قنوات، وأن فروع النخيل التي كانت تتدلى بحنو من عليائها بشكل أفقي تجاه هذا الينبوع العميق الغور ذي المياه الخضراء الصافية راحت تُصغي إلى خرير مياهه المتدفقة في صحن من الحجر الجيري عاجي اللون.

خرج الركب من الهفوف وعدد الكاتب أسماء بعض القرى

1. Ibid. p. 42.

والأمواه التي مرّ بها، وأسهب في الحديث عن موقع رماح وآبار الرمحية الاستراتيجي، وانتهى الركب إلى مشارف الرياض التي بشّرتهم بالوصول إليها رؤية مسلّة قائمة فوق قمة جبل يُسمى أبو مخروق ثم ساريات محطة اللاسلكي التي يقف خلفها صفّ من أشجار النخيل تبدّت بعده للركب أسوار مدينة الرياض. واجتاز الركب قصر نورة، أخت الملك، وهو المبنى الوحيد القائم خارج أسوار المدينة.وكان العديد من راكبي الإبل وعدد من القوافل الصغيرة يستحثون إبلهم لعبور بوابات المدينة قبل أن تغلق «لصلاة المساء، فبوابات كافة المدن العربية تُغلق أبوابها في أوقات الصلاة، أو ربما كان هذا هو دأبها سابقًا». أما البعثة البريطانية فقد استقرّ بها المقام في ضيافة الملك، في قصر البديعة، في وادي حنيفة،على بعد سبعة أميال من مدينة الرياض[1].

المراسم الملكية في الرياض

يقول دي جويري إن المراسم الملكية في الرياض في هذه الفترة لازالت تجري على النمط العربي القديم الذي يُحتم على من يزور الشيخ أن يحمل له هدية، وأن على الشيخ أن يُبادل بدوره الزائر بهدية أخرى. ويُفسر الكاتب ذلك بأن الهدية المقدّمة ترمز إلى شكل من أشكال «الخوّة»، فهي تعني اعتراف الزائر بسلطة المضيف الذي سيُقدم له بدوره بعدئذ هدية تعبيرًا للضيف عن القبول والاحترام، وعلى ذلك فقد حملت بعثة ريان إلى الملك عددًا من الهدايا.

فُتحت في فترة باكرة من اليوم التالي الحقائب التي تضمّ الهدايا المقدّمة من الحكومة البريطانية وسُلمت إلى عبد الرحمن الطبيشي» خازن الملك أو أمين ماليته، وذلك وفق ما جرى به العرف من تقديم الزوار البارزين الهدايا للملك». ويشير دي جويري إلى ضرورة عدم التطرق إلى ذكر نوع الهدايا المقدّمة في مثل هذه المناسبات، وعدم لياقة كتابة محتويات الحقائب عليها. ويقول دي جويري أنه يجوز للزائر أن يبعث فور وصوله أيضًا بهدايا إلى بعض أقرباء الملك، وتُعدّ مثل هذه الهدايا مكرمة خاصة بذلك الشخص وتعبيرًا عن تقدير خاص له حيث لا ينتظر الزائر من المهدى إليه هدية في المقابل. ويستطرد فيقول إن تقديم الهدايا للمواطنين، من غير أبناء الشيوخ، أمر لم يجر به العرف. ويخطئ دي جويري حين يقول إنه وفقًا «للذهنية العربية» فإن التعبير بالهدايا عن العرفان لمن هم في خدمة سيدهم يُعدّ غير جائز، فالفضل يجب أن يعود إلى السيد وحده، وهو الجدير دون غيره من العاملين معه بأن يُعبّر له عن الثناء المستوجب للشكر. والخطأ في هذا التفسير بيِّن، ففي أي زمان،وفي كل دولة يحكمها عرف عربي أو غير ذلك، لا يجوز للزائر الأجنبي للدولة أن يُقدم هدايا إلى مسؤولي الحكومة.

اللقاء الأول بالملك

أرسل الملك في ذلك الصباح إحدى سياراته لتقل البعثة من قصر البديعة إلى ديوانه. ويذكر دي جويري أن الملك لا يزال يُمارس مهامه من القصر القديم، قصر جده فيصل،حيث يقع ديوانه. عبرت السيارة ذلك السهل الواقع خارج المدينة الذي يضمّ مبركًا لإبل الزوار الذين يقصدون الملك. ويُحدثنا دي جويري عن العدد الجم من شيوخ القبائل الذين يفدون مع بداية كل صيف لزيارة الملك، وحضور الاجتماع السنوي للعشائر الذي يُعقد في ذلك الوقت. يجمع هذا اللقاء الشيوخ بالملك فيُقدمون له التماساتهم ويرفعون له شكاياتهم ويعبرون له عن ولائهم. وحين ينفض الاجتماع يغادر كل شيخ إلى دياره حاملًا معه من الملك هدية تتلاءم ووضعه ومكانته ومقامه. منهم من يعود بمهرة وكيس من الأرز إضافة إلى بعض السلاح إذا كانت الضرورة تستدعي ذلك، وكذلك الكسوة التي يتمّ تقديمها في الغالب لجميع الشيوخ، هذا وقد يعود البعض منهم بقدر من الذهب هدية من الملك. ويخبر دي جويري أن «المضيف» (بيت الضيافة الملكي) يكون في تلك الأيام غاصًا بحشود الزوار من الصباح حتى

1. Ibid. p. 56.

المساء، ولكنه يُلاحظ أن عدد الضيوف في هذا الوقت من السنة، أي في شهر نوفمبر، غير كبير، رغم وجود عدد منهم عند بوابة المدينة، وعدد آخر منهم منتشرين في الزقاق الرملي الذي يقود إلى مجلس الملك في قصر فيصل. ويستطرد الكاتب ليقول إن قصر فيصل العتيق يعدّه العرب قلب عاصمتهم لأنه يثير في نفوسهم العديد من الذكريات، وهو عندهم مثل قصر سان جيمس لدى الإنكليز. يقع هذا القصر في شارع ضيق غير بعيد عن قلعة المصمك التي كان ابن سعود قد دهمها واستولى عليها، وانتزعها من يد حاكم ابن رشيد «التابع لتركيا». ويعود دي جويري مرة أخرى ليكرر سرد أحداث ليلة المصمك مع تفاصيل يقول إنه استقاها من بعض النجديين «الذين يعرفون تفاصيل تاريخهم بشكل لا لبس فيه».

سارت السيارة التي كانت تقل الوفد على مهل وسط تلك الحشود حتى انتهت إلى صفين من حرس لشرف يمتدان حتى البوابة الرئيسة للديوان؛ حيث ترجلت البعثة لتجد بعض الشيوخ من حاشية الملك يقفون عند أركان المدخل المعتمة لاستقبال «أول وزير بريطاني لدى البلاط السعودي، وكان ذلك في 24 نوفمبر 1935م»/27 شعبان 1354هـ[1].

ولاحظ دي جويري أن زيارتهم لاقت كثيرًا من الحفاوة والترحيب لتزامن وصولهم مع هطول الأمطار ما جعل المستقبلين يحيونهم و«يرددون وهم يبتسمون: قدمكم أخضر». ويستطرد الكاتب كعادته ليقول إن القوم قد تفاءلوا بهذا التزامن بين قدومهم وهطول الأمطار التي تعني أن سوائمهم سترتع وتشبع، وأنهم لن يُكابدوا في هذه السنة نقصًا في الأرواح والأموال. «لقد تفضل الإله عليهم بالغيث، كما أسبغ فضله علينا، كذلك حين ربط هذا العطاء الإلهي بين بداية زيارتنا المتواضعة قياسًا بهذا العطاء العميم الذي تكرم به على الإنسان وسوائمه. مرحبًا ثم مرحبًا، هكذا راح رجال البلاط يرددون الترحيب المرة تلو الأخرى، وقد أخذ بعضهم بأيدينا وقادونا عبر بهو واسع معتم مفروش بالرمل، وذابت

تلك العتمة بحزمة من الضوء عند بداية الدرج الذي يقود إلى مقصورة الملك. ويبدى دي جويري عددًا من الملاحظات التي استرعت انتباهه وهو في طريقه إلى تلك المقصورة. لاحظ مثلًا وجود مجموعة من البدو قال إنهم قدموا لزيارة قريب لهم يعمل في حرس الملك،كما لاحظ أيضًا وجود عدد من الفقهاء «المعممين يناقشون في حدّة بارزة عددًا من أحكام قانونية تبدو لنا غير منطقية»[2]. ولاحظ أيضًا أن النجديين يتسمون بذوق راق في اختيار ألوان أزيائهم التي تعكس في الغالب ألوانًا داكنة «غامقة» تلتزم التجانس. ويستطرد ليقول إن خدم القصر الملكي يرتدون ثيابًا ذات لون قرمزي وأخرى ذات لون ليموني باهت مع تطريز كثيف بخيوط الذهب يبدو بارزًا في منطقتي الياقة والأطراف. ويُفيد الكاتب أن هذه الأزياء تُستورد من بومباي، كما لاحظ أيضًا أن الحرس الشخصي للملك من البدو يرتدي عباءات قرمزية اللون موشاة بالزهور استوردت من دمشق يجعلونها فوق ثياب بيضاء اللون تتدلى أكمامها الطويلة إلى الأرض، ويغطون رؤوسهم بمناديل «غترات» بيضاء اللون كذلك. ويعبر دي جويري عن اعتقاده أن هذا الزي هو الزي السائد لدى البدو. ويُضيف أن هذا الحرس البدوي يرتدي في فترة الشتاء عباءات من نسيج صوف الأغنام، أو عباءات أخرى يتخذونها من نسيج خشن الملمس بني اللون من الوبر أو من صوف الخراف.

كما يُلاحظ الكاتب أيضًا أن اعتبارات فن «الأوتوكيت تُراعى في القصر الملكي بدقّة لكنها لا تلزم اعتبارات رسمية قاسية. فالرجال الضعاف فقط والمذنبون أيضًا، هم – كما يعتقد العرب – الذين يضعون الحواجز بينهم وبين شيوخهم. ينادي العرب شيوخهم وينادون الأوروبيين أيضًا بأسمائهم المجرّدة دون أية ألقاب مع أنهم يكنون لشيوخهم البارزين احترامًا مغروسًا في نفوسهم يقصر دونه أي شكل من أشكال الاحترام الذي يحمله أي من أقوام العالم الخارجي لرؤسائهم. فالعربي الذي دائمًا ما يدخل في خدمة شخص عظيم عادة ما يناديه باسمه مُجرّدًا أو اسم عشيرته أحيانًا، فتراهم يقولون: الشعلان ينوي الحج هذا العام، أو ربما

1. **Ibid.** p. 61.
2. **Ibid.** p. 62.

يقولون إن نوري سيفد الرياض في هذه السنة.... يسود القصر جوّ يصعب علينا وصفه لأنه يقع بعيدًا عن دائرة معارفنا. يحتل ابن سعود مركز هذا القصر الذي يُمثل بدوره مركز هذه المدينة. عندما يتحدث القوم هنا عن الملك يشيرون إليه بالشيوخ، وهذا اللفظ جمع مُفرده شيخ. يقولون: جاء الشيوخ، ذهب الشيوخ، يتناول الشيوخ طعامه الآن، يصلي الشيوخ، خرج الشيوخ للقنص، وهكذا دواليك. هذه هي الأخبار التي تدور على مدار الساعة في هذه العاصمة التي يسودها النشاط فتبدو كأنها خلية نحل... عادة ما تصادف عند أعلى عتبات الدرج القريب من قاعة الاستقبال الملكية جمهرة من الزوار إضافة إلى عدد من الموظفين والخدم والمناولين ورجال الحرس الشخصي للملك. والملاحظ أن الخدم عادة ما يتمّ اختيارهم من الرجال الذين يتميزون بحسن السمت من الذين قد سبق لهم أن أثبتوا الولاء لما أبدوه من شجاعة في الحملات. ويستخدم مثل هؤلاء الرجال في «جمع الضرائب، أو في تكليفهم بمهام خاصة، أو في أي من المواطن التي تستدعي الثقة». ويلاحظ الكاتب أيضًا أن من بين الزوار الذين قدموا لزيارة ابن سعود رجال وفدوا من مناطق من الشرق الأوسط، فقد شاهد دي جويري وهو يهمّ باعتلاء الدرج أحد شيوخ بدو الرولة قدم من الأرض السورية وصفه «بالفتى الصغير المتأنق في ملبسه، ويبدو أنه تكلف الكثير كي يبدو مع تابعيه الذين يسيرون خلفه بمظهر جيد في أول زيارة له إلى الأراضي السعودية».

«ساقنا الحارس الذي كان يتقدمنا عبر ممر أبيض اللون يعجّ بالجنود ينتهي إلى مدخل منخفض يعلوه قوس يقود إلى قاعة المكتب الملكي مباشرة. تطل النوافذ القصية للقاعة على حوش فيما تطل النوافذ في الجانب الآخر على ردهة يدخل من إحدى جوانبها ضوء الشمس. ويُمكن لمن بداخل القاعة أن يرى من يدخل إلى تلك الردهة دون أن يتيسر لمن يعبرها رؤية من بداخل القاعة. وكان الضوء المنبعث من الخارج قويًا بعض الشيء في القسم الأمامي من القاعة وخافتًا هونًا ما في المنطقة الوسطى منها، أما في القسم الأخير منها فقد تميز بالضوء الهادئ. غُطيت أرض الغرفة بسجاد فارسي بلون الياقوت الداكن فيما ارتفعت عن الأرض عواميد بيضاء اللون تحمل نصف سقف الغرفة تعكس حين تضربها حزمة من الضوء وتتناثر حولها ألوان مبهجة... كان الملك يقف وحيدًا منتصبًا كما يفعل الجندي في النهاية القصوى من تلك القاعة متأهبًا لاستقبال ضيوفه. كان واقفًا في ثبات بلا حراك تتدلى من فوق كتفيه عباءة تُلامس الأرض». ويُلاحظ الكاتب أن ثياب الملك بسيطة ولكنها «خيطت بعناية بارزة، فقد ارتدي ثوبًا رمادي اللون ناعم الملمس من نسيج دمشق يُعرف بصدر الحمامة. أما عباءاته فكانت من وبر بني اللون، وكان منديل رأسه «غترته» قرمزي اللون يعلوه عقال من الصوف الأسود مُقصّب بسلوك الذهب. ويستطرد الكاتب ليقول إن استعمال هذا النوع من العُقُل المضلعة كان مقصورا على «الملكية» وعلى بعض الذين يُشرفهم الملك بتقديم هذا النوع من العُقُل لهم.

ولاحظ دي جويري أن الملك كان يضع حول رقبته منديلًا أبيض اللون، ويرجح أنه اتخذه للاستدفاء. ويُسهب دي جويري في وصف زي الملك، لا يهمل حتى وصف الصندل النجدي الذي ينتعله، «أما خاتمه الذي يُمهر به قراراته فقد نقش عليه اسمه مجردًا دون شارة أو شعار». ويذهب دي جويري إلى القول إن الملك يرتدي في الصيف ثيابًا بيضاء اللون فوقها عباءة أكثر نعومة في ملمسها من التي يرتديها شتاء. «الملك متناسق الأعضاء، فارع الطول يصل طول قامته إلى ستة أقدام. يتدلى جفنه الأيسر فوق عين فقدت الإبصار، وهو بارز عظام الأنف دقيقها، له لحية مدببة كثة تبرز أسفل حنكه تمتد على الجانبين مهذبة ومشذبة بعناية، وقد تبرز منها في بعض الأحيان شعيرات ناعمة ناتئة بشكل أفقي تقريبًا ما يجعل لحيته شبيهة بلحى الملوك الآشوريين. أما ابتسامته فتكشف عن أسنان منتظمة. وهو غير غليظ الساعدين ولا القدمين، وتبدو هذه الأطراف نحيلة مقارنة بالجسم الضخم الذي يميزه، ورغم أنه أبيض اللون إلا أن الشمس التي لوّحته فيما مضى قد نالت من لونه كثيرًا».

«يُعاني ابن سعود من أثر جرح قديم في يده اليُمنى أصابه في معركة «البكيرية» في القصيم التي خاضها ضد الأتراك ومنافسه «الرشيدي»، كما يُعاني أيضًا من أثر جرح آخر في فخذه الأيمن أصابه في معركة «كنزان» التي خاضها ضد العجمان»، ويُضيف «إن المعاناة الناجمة عن أثر الجروح القديمة، كلما تقلب الجّو وهبّت رياح بعد مغيب الشمس، أمر مألوف يدرك قسوته كل جندي ذاق طعم الجراح»[1].

يصحو الملك عند الفجر ليؤدي الصلاة لوقتها، و«لا يزال هذا دأبه حتى وقتنا الحاضر»، فهو يُنظم أوقات قيامه بأعبائه اليومية وفقًا لما تتطلبه أعباؤه الدينية التي تتمثل في صلاة «منتصف النهار، وصلاة المساء ثم صلاة المغرب، فالصلاة الأخيرة». كما أنه يُحافظ على أداء الصيام في رمضان «بشكل لا لبس فيه»، وغالبا ما يؤدي الحج في كل عام. وتسمع في ردهات القصر الملكي في الفترة بين المغرب وموعد طعام العشاء أصوات القراء الذين يرتلون القرآن. يتوزع هؤلاء القراء في ردهات القصر وممراته، ويتخذ بعضهم له مواقع جلوس على مسافة ما من مكان جلوس الملك فتنساب تلاوتهم ناعمة ندية تشنف أذنيه و«كأنها النغم الصادر من آلة أرغن يُعزف من على بعد».

يستطرد دي جويري فيقول إن «جلالته ينحدر من عدنان الذي يعود إليه إسماعيل بن إبراهيم، وأن له واحدًا وثلاثين ابنًا وعددًا مماثلًا من البنات». ويُلاحظ الكاتب أن الملك متحدث بارع، كما أنه دائم الاستفسار تراه يسأل كل زائر يطرقه، من أية طبقة اجتماعية كان الزائر، سفلى أم عليا، عمّا وراءه، ويطلب إلى مستشاريه أن يجدوا له إجابة عن أي سؤال يعنّ له. ويتحتم عليهم، إن لم تُسعفهم الإجابة فورًا، أن يراجعوا الغازيتات ودوائر المعارف الموجودة في مكتبه ليتحرّوا الجواب. ويستطرد دي جويري ليُفيد بعدم وجود صحف سيارة في الرياض، ولكن الأخبار ترد عن طريق اللاسلكي من المناطق المختلفة وتُقرأ على الملك في فترتين محددتين من اليوم. وينقل دي جويري عن الحاشية في وصف الملك أنه «حكيم فطن لمّاح، ويتمتع بفراسة لا تدانيها فراسة رجل آخر على ظهر البسيطة، وأنه ذو عزم وحزم، فإذا همّ بأمر ما تراه أسرع من وميض البرق على صفحة السماء».

استضيف الوفد بالقهوة التي انشغل مقدموها بتقديمها طيلة فترة هذا اللقاء. ويلاحظ دي جويري أن القهوة تُقدم للملك أولا قبل الضيوف، ويُضيف أن هذا التقليد غير مُتّبع في المجالس الأخرى حيث يجب أن تُقدّم القهوة للضيف أولا ما لم يكن الضيف من العاملين في خدمة المضيف، أما إذا كان الضيف في مرتبة المضيف الاجتماعية،أو كان أدنى منه منزلة أو أصغر سنا، فيُعدّ من قبيل الأدب أن يرفض الضيف تناول فنجال القهوة أولًا، وتراه يشير إلى مقدم القهوة ليبدأ بالمضيف. ويُعدّ هذا الاستعراض نوعًا من التواضع من المضيف لن يلحق الضيف منه شيئ إلا أنه يعود على الأول باستحسان الحاضرين من العرب الذين يسعدهم هذا النوع من الصنيع المرغوب في مجالسهم خاصة إذا كان الضيف المعني أجنبيًا. وعلى طريقته في الاستطراد الذي قد يخرجه في كثير من الأحيان عن موضوعه يُحدثنا دي جويري عن مراسم «أوتوكيت» الضيافة الجاف عند الفرس في سالف الأيام، ويرى أن العرب يفضّلون الفرس القدامى في هذا المجال. فالعرب بطبعهم متواضعون «أما إذا لم يبد العربي تواضعًا فإن مرد ذلك نقص في المعرفة وليس نقصًا في الأخلاق». ويضرب الكاتب على ذلك مثلا: «إنك إذا سألت وهابيًا في قلعة نائية عن مبلغ دراسته، فإنه سيجيبك وهو يرمق جنوده الذين يصيخون السمع لمعرفة الجواب: نعم فقد درست كل شيء. ولا شك من أن هذا الرجل قصد أنه قرأ كافة الكتب المعروفة لديه، أو تلك الكتب التي تمكّن من الوصول إليها، فتملكه الاعتقاد أنه قرأ كتب العالم كلها». يعود دي جويري إلى موضوعه فيقول «إن الملك يتحدث بصوت جهوري قوي، وعادة ما ينمق حديثه بالأمثال العربية وبمقولات البدو وبآيات من القران. أما إذا خاض في الشؤون الدبلوماسية فإنه يُطيل الحديث كثيرًا، مرتبًا حججه الواحدة تلو الأخرى ترتيبًا يصل به إلى ذروة مقصده، فيبدو حديثه

1. Ibid. p. 64.

للمستمع في أوضح صورة ممكنه. وتراه حين يفرغ من حديثه يميل بجسده إلى الخلف ثم يعتدل في جلسته ويبتسم ابتسامة مشوقة. إن الآراء التي يُعبر عنها الملك عادة ماتكون جديدة وواضحة، وغالبًا ما يكون لها أثر مضاعف في شبه الجزيرة العربية... يقول ابن سعود عن نفسه إنه يتأسى بالنبي محمد في حبه لأشياء ثلاثة: النساء والعطر والصلاة».

كان هذا اللقاء الأول للبعثة مع الملك، واتسم بأنه غير رسمي جرى خلاله تبادل المجاملات. وتركزت أسئلة الملك فيه عمّا صادفوه في الرحلة التي قطعوها،والاستفسار عن صحة أندرو ريان، والاطمئنان على راحة الوفد في المقرّ المُعدّ لهم في الرياض وما إلى ذلك من ضروب المجاملات. واستأذن السير أندرو الملك بعد ذلك للانصراف «فقمنا عند خروجنا بالانحناء أمامه ثلاث مرّات متتالية ونحن نسحب أنفسنا إلى الخلف. ولعلها كانت المرّة الأولى التي يتمّ فيها إظهار الاحترام بهذا الشكل في شبه الجزيرة العربية، فإظهار الاحترام في هذه المنطقة تمازجه مراسم أدنى من تلك المألوفة في أوروبا. وأخذ السيافون يفسحون الدرب لخروجنا بإخلاء أماكنهم كي نتمكن من المرور، أما الآخرون المتجمهرون في الردهات فكانت كل مجموعة منهم تقوم وتُخلي أماكنها لمرورنا ثم ماتلبث أن تتقرفص في أماكنها مرة أخرى فتقوم المجموعة التالية ثم تتقرفص بعد أن نجتاز موضعها خارجين. وهكذا ظلت المجموعات تقوم بالتتابع ثم تتقرفص فبدا المنظر لنا وكأنه شكل زهرة زنبق تفتق ما أن يداعبها النسيم.... كانت الشمس في الخارج دافئة، وهبّ علينا نسيم نجد ما أشعرنا بالصحّة والسعادة. وقد تحسنت الحالة الصحية للسير أندرو ريان رغم أنه كان لا يزال يعرج قليلًا. لقد بتنا ضيوفًا على أكرم أهل الأرض طرًا، الذين لم تمسّهم يد الغرب بعد».

عودة البعثة إلى قصر الضيافة

عاد أفراد البعثة إلى موقعهم في وادي حنيفة وأخذوا يتجولون في الحدائق والبساتين التي تُغطي جانبي الوادي، مستمتعين بمناظر أشجار الفواكه المختلفة، وبالنخيل الباسقات، وبأسراب الحمائم وهي تعلو في جوّ تلك الحدائق وتهبط، وبالأنغام الطويلة المرتعشة التي تصدرها النواعير الخشبية التي ما تلبث أن تنقطع حين تصل الحمير العاملة في جرّ الماء إلى نهاية المنطقة المائلة من الأرض الممهدة لهذا الغرض قبل أن تتوقف تلك الدواب لتعود فترتقي ذلك المنحدر مرّة أخرى في طريقها إلى حواف الآبار. ويستطرد دي جويري فيحدثنا عن المياه المتحدرة من سلسلة جبال طويق التي تروي هذه الحدائق في الرياض طوال العام كما تروي أيضًا الواحات الأخرى الواقعة على جناح هذا الجبل، «وما الرياض إلا واحة من تلك الواحات التي منها السليل ومقرن وسلمى..». ويأخذ الكاتب في الاستطراد المعهود فيحدثنا عن الواحات التي تمكن منها الملك في الأيام الأولى التي شرع فيها عاملًا لاستعادة سلطته الوراثية. وينطلق الكاتب من هذا الموضوع إلى الحديث عن المياه الجوفية التي تختزنها طبقات الحجر الجيري في شرق نجد ويستغلها العرب في ري هذه البساتين. ويرى أنهم لا يحصلون إلا على غيض من فيض تلك المياه التي تغوص في أعماق الأرض تتخللها لتتدفق بعد ذلك في مياه الخليج. ويعتقد الكاتب أن استخدام الوسائل المميكنة الحديثة سيُمكن العرب من الاستفادة من فاقد الماء وسيتبدل اقتصاد شبه الجزيرة العربية نتيجة لذلك.

وبعد أن يروي دي جويري عدّة أساطير عن هذه الينابيع الغائصة يقول إنه استقاها من مرافقيه يُحدثنا فيقول إن العرب يتوصلون إلى مكامن الماء عن طريق الحاسة السادسة فيعرف الفرد منهم أين يُمكنه أن يحفر لينال حظّه من الماء، أما الأوروبي أو الأمريكي الذي يفشل في الاهتداء إلى مصادر الماء بحدسه فإنه يتمكن باستخدام الآلة، بعد معرفة

التركيب الجيولوجي للأرض، من التوصل إلى ما هو أبلغ نفعًا وأجدى معرفة مما يتوصل إليه العربي بحدسه، فيُمكنه توفير المياه للعربي من مكامنها. وسيقود هذا العمل إلى تغيير وقع الحياة في هذه المنطقة وينقلها إلى واقع جديد من الثراء. ويستطرد دي جويري فيحدثنا عن المناطق المحمية، ويقول إن العرب قد عرفوها وخبروا فوائدها منذ زمن بعيد، وحاربوا ما يؤدي إليه الرعي الجائر، وعرفوا العديد من المشكلات المتصلة بالحفاظ على البيئة الطبيعية.

تقديم الوسام البريطاني إلى الملك

عاد الوفد البريطاني بعد أن استمتع بالنزهة في حدائق وادي حنيفة وبساتينه إلى مقرّه في قصر البديعة. وعمد السفير ريان إلى أن يُجري تجربة على دي جويري لما سيكون عليه في اليوم التالي تقليد الملك الوسام المُهدى إليه للتقيد بماتقتضيه مراسم وزارة الخارجية البريطانية عند تقديم وسام الصليب الأعظم بدرجة فارس مع الوشاح والقبعة المخملية المحلاة بريش النعام «التي يتحتم عليه مراعاتها بدقّة تامة»[1]. اختار السفير أن يجري هذه التجربة كاملة على دي جويري ويلبسه كسوة الشرف الخاصة بهذه المناسبة، وكان هذا الرجل يتمتع بقامة تقارب قامة الملك. وحدث أن وقع نظر أحد الخدم المكلفين بالخدمة في هذا القصر بالمصادفة على هذا المنظر فخرج ونشر خبر أن ملك إنكلترا أرسل إلى ملك السعودية كسوة شرف تضمّ شريطًا مُطعّمًا بالجواهر. وانتشر الخبر حتى عمّ الرياض كلها فخرج في اليوم التالي كل ساكن فيها يملك سيفًا قاصدًا البلاط الملكي. وحين خرج السفير ومن في معيته في هذا اليوم، يُحيط بموكبهم عدد من الأمناء والحرس الموكل بحراستهم منذ أن وفدوا الساحل، يشقّون طريقهم إلى الديوان الملكي، صادفوا عند البوابة حشودًا ضخمة، راكبة وراجلة، تفد إلى المدينة، أما الأبواب الرئيسة التي تقود إلى قصر الملك وردهات ذلك القصر فقد عجّت بجمهور كبير. وكان رجال الحرس الملكي في بزّاتهم الرسمية مُستنفرين. ووقف عند مدخل أحد الأبواب مشلح بن عذبة، حاجب الملك، بمظهره الضخم، ولحيته المصبوغة بإتقان بالحناء، وعينيه المحددتين بالكحل. ويُضيف أن ابن عذبة هو قاص الأثر الأبلغ حذقًا في شبه الجزيرة العربية كلها، والأوفر معرفة بمسالكها، وأصدق دليل فيها. يقف خلف هذا الرجل مجموعة أخرى من الأدلاء وقصاصي الأثر وعدد ممن يتدربون على هذه الفنون، وهم من الرجال الذين يُختارون من قبيلة آل مرة التي تسكن الصحراوات الجنوبية العظيمة الجافة. ويُعرّف الكاتب بقبيلة آل مرة فيقول بأنها القبيلة الأبلغ جسارة في شبه الجزيرة العربية، فهم يتجولون دون خوف ولا وجل في تلك السباسب التي يخشى رجال القبائل الشمالية ارتيادها. وقد اشتهر هؤلاء القوم بالقيافة حيث يستطيعون أن يُميزوا بين آثار خفاف الجمل الأبيض وآثار خفاف الجمل الأسود، ويُمكنهم التعّرف على آثار أقدام العذراء بعلامات تفرق بين آثار أقدمها وآثار أقدام المتزوجة، ولهم في هذا الفن معارف كبيرة. «ويشهد لهم العرب كافتهم بالإمساك بناصية هذا الفن، ولكنك لن تجد فيهم من يستطيع أن يُقدِّم تفسيرًا لذلك»[2].

يعود الكاتب بعد ذلك للحديث عن الاحتفال ومكانه فيقول: لقد كان البهو المفتوح على مجلس الملك مزدحمًا بالشيوخ على اختلاف منازلهم وبخدم القصر أيضًا. وقد اصطفّ خلفهم الحرس الزنجي. وكان الملك يقف عند الجانب القصي من تلك القاعة مع خمسة من أنجاله الذين تقدموا واحدًا بعد الآخر لتحية الوزير. وكان الرحيّان (الساحق) سيف الملك، موضوعًا عند حافة الأريكة بالقرب من يده في وضع يكاد يكون فيه شبه مخفي. ويستطرد دي جويري ليقول إن الأمراء والأعيان لا يحملون، حال وجودهم في المدن، السيوف بأنفسهم إنما يوكلون هذه المهمة لحُرّاسهم الشخصيين. وأضاف أن حمل مثل هؤلاء الأشخاص للسلاح في المدينة يُعدّ خطئًا اجتماعيًا جسيمًا، وقد يتجاوز هذا الفعل حد الخطأ وصولًا إلى مرتبة الإساءة. أما الملك فدائمًا ما يحتفظ بأحد سيوفه إلى جانبه. ويُعدد الكاتب سيوف الملك، ويقول إن

1. **Ibid.** p. 69.
2. **Ibid.** p. 70.

منها الأجرب، ويفسر اللفظ بأنه كناية عن أن هذا السيف قد أصابه الصدأ بفضل ما ولغ فيه من دماء. ومن سيوف الملك كذلك السيف المعروف بالرقبان (الذي يجزّ الرقاب)، ومنها كذلك السيف المُسمى الخافق[1]، ويفسر الكاتب اللفظ بأنه يعني الساطور. ولعل في هذا ما يُشير إلى أن بعض هؤلاء الأعاجم حين يتصدون لاشتقاق الكلمات العربية يهرفون بما لا يعرفون، ومع ذلك تجدهم بعيدين عن النقد، فالمجتمع الذي يُخاطبه مثل هذا الكاتب ما كان فيه من يعرف العربية إلا القليل. ويُحدثنا الكاتب عن الخافق فيقول إنه السيف الذي فلق به الملك رأس فلان من الناس إلى فلقتين في إحدى معاركه. والخطاف أيضًا من سيوف الملك الذي ورث أيضًا سيف ذلك الزنجي المفضل في خدمة جده الأكبر تركي بن سعود، كما كان الملك يحتفظ بالعديد من السيوف الأخرى. ويضيف فيقول إن للعرب ولعًا بالسيوف القديمة، وتبدو في نظرهم لها شخصياتها المميّزة فتراهم يروون تاريخها باعتزاز. وجاء في رواية لهم عن الأجرب: «إذا هجرني رفاقي أجد الأجرب إلى جانبي أضمّه إلى صدري، فهو الصديق الأصدق صداقة من الآخرين، والأدعى بالثقة من الجميع».

بابتسامة وبحركة خفيفة من رأسه أشار الملك للسير أندرو ليبدأ مراسم الاحتفال. وقرأ الوزير الرسالة التي تولى دي جويري ترجمتها إلى العربية. وتلقّى الملك بعد ذلك الوسام وما يستتبعه من شارات ثم ألقى كلمة شكر فيها الملك جورج على هديته. وانتهى الحفل وخرج الوزير ودي جويري في إثره وهما ينحنيان تحيةً وتقديرًا للملك فيما تقدم أبناء الملك وهم يبتسمون، ورافقوا الرجلين حتى باب القاعة. و«انطلق في تلك اللحظات صوت المؤذن من مسجد قريب يدعو لصلاة منتصف اليوم: حي على الصلاة، حي على الصلاة. وأخذ المؤذن يردد هذه العبارة التي هي شكل من أشكال الشعر يُدعى به المسلمون إلى الصلاة ويكررها».

من عادات الملك وتقاليد شعبه

يدّعي دي جويري أنه تمكّن في الوقت الذي قضاه في الرياض من التعرّف على بعض عادات الملك وطرفًا من تقاليد شعبه. وأخذ الكاتب بعد ذلك في الحديث عن الأسلوب الذي يتبعه الملك حين يؤدي مهامه في ديوانه. يقول دي جويري: «يقف عند باب ديوان جلالته عدد من الرجال كلهم آذان صاغية لإنفاذ ما يأمر به الملك. ينادي الملك: امش يا ولد، فيجيب المعني بالنداء: سم. ويعتقد الكاتب أن الكلمة سم، ربما كانت اختصارًا للتعبير الذي يفيد السمع والطاعة. ويُضيف: «يُؤتى بالأوراق للملك لاعتمادها فيطلع عليها ثم يمهرها بخاتمه ويدفع بعد ذلك بالورقة في الهواء بحركة طفيفة من يده فيتلقفها، قبل أن تسقط إلى الأرض، الكاتب، الموظف المعني بها، الذي عادة ما يكون واقفًا أمام الملك بانحراف يسير إلى يمينه. وهكذا تتكرر هذه الحركة التي تتسم بالدقّة دون وقوع أدنى خطأ».

القهوة في الديوان الملكي يُقدمها السياف في فنجال صغير لا مقبض له، وتُجهز من قشر البن المخلوط بحب الهان. ويجري تقديم القهوة في الديوان مرة واحدة في كل مرة يُستدعى فيها مقدم القهوة، خلاف ما جرت به العادة في المجالس الأخرى حيث تُقدم ثلاثة فناجيل الواحد تلو الآخر في كل مرة يظهر فيها مقدم القهوة. يُنادى في الديوان على مقدم القهوة بصوت مرتفع، ويردد الواقفون عند الباب الطلب، ويتبعهم في ذلك الواقفون في الردهات فتصل كلمة قهوة إلى مكان مُعدّها وتراه حينئذ ينقر على جانب المدقّ نقرة معينة ويرفع عقيرته قائلًا: «آي والله قهوة». ويستطرد الكاتب كعادته فيذكر أن العرب مُغرمون بالإيقاع الذي يحدثه رنين المدق عندما يأخذ معد القهوة في سحن البن، فتراه يضرب بيد المدق على جوانبه، ويُحدث هذا الفعل إيقاعًا منتظمًا. وعندما يوشك العامل على الانتهاء من سحن البن يُبدل من نغمة الرنين فيدقّ بيد المدق على جانبي الهاون بشكل متتابع. ويأخذنا دي جويري بعد ذلك في

1. جاء في قاموس المعاني أن الخافق هو العلم، ولربما كُني السيف بذلك لأنه مشهور، كما ورد أيضًا أن الفعل خفق يعنى طار، فيقال خفق الطائر أي طار. وربما كُني السيف بذلك لمضائه وسرعة البتر، وهذا التفسير الأخير هو الراجح في تقديرنا.

تفاصيل غير ذات جدوى حين يُحدثنا عن المراحل التي يمر بها إعداد القهوة وما إلى ذلك حتى يصل بنا إلى أسلوب تقديمها حيث يجب على النادل أن يُمسك بالفناجيل بيده اليُمنى وينتظر أمام الضيف الذي يُقدم له الفنجال حتى يفرغ من تناوله لا يتعداه إلى الشخص الذي يليه إلا بعد أن يكتفي هذا الشخص. ويُلاحظ دي جويري أن الفقهاء يتناولون القهوة التي تُعدّ من قشر البن دون الأخرى التي تُعدّ من حبوب البن، فالأخيرة قوية «منبهة ولذلك فقد نصّ القرآن على تحريمها». ولا ندري من أفتى له بذلك.

يخلص دي جويري من الحديث عن القهوة فيحدثنا عن طريقة تقديم الطعام في القصر الملكي حيث يوضع على المائدة، وذلك خلافًا لما يجري عليه الحال في البيوت الأخرى في الرياض وفي المعسكرات وأماكن التجمعات الأخرى حيث «لا يزال يُقدم بالأسلوب التقليدي». يتحلق الضيوف جالسين القرفصاء حول طبق دائري كبير تحمله قوائم صغيرة يُكوّم فوقه الأرز الذي ترى البخار يخرج منه متلويًا. ويوضع حول قوائم الطبق الكبير عدد من الأطباق الصغيرة التي تحوي صنوفًا من الحلويات وأطباق صغيرة أخرى عامرة بمحشي كرات اللحم المُبهّرة إضافة إلى أنواع مختلفه من المقبلات (السلطات). أما إذا حدث أن وصلت في هذا الوقت قافلة من دمشق فستجد في تلك الأطباق الصغيرة الحلويات الدمشقية في مجاورة أطباق الفاكهة النجدية من تمور ومشمش وتوت. ويأخذ دي جويري في الحديث عن «مشمش» نجد فيقول إن هذه الفاكهة تطيب في فصل الربيع، وتشهد مزارعها المنتشرة في أودية نجد الشمالية في هذه الفترة من السنه ظهور طائر صغير ذي رقبة صفراء يتغذّى على هذه الفاكهة. وإذا لم يُعين ملاك البساتين عددًا من الصبية لطرد هذه الطيور وإبعادها من بساتينهم فإنهم لن يتمكنوا من الحصول على أي إنتاج منها. ويضيف الكاتب فيقول إن لحم تلك الطيور التي تتغذّى على تلك الفاكهة يكتسب حين تُطهى نكهتها ومذاقها.

قبل جلوس القوم لتناول الطعام يأتي أحد الخدم بإبريق وحوض ويصبّ الماء على أصابع الأكف اليُمنى للمدعوين، فاليد اليُمنى دون اليُسرى هي التي تُستخدم في الأكل. وحين يجلس الضيوف يقول كل منهم بصوت خفيض: بسم الله قبل أن يرفع اللقمة الأولى إلى فيه. ولا يتبادل هؤلاء الجالسون الحديث أثناء تناولهم الطعام، ولكن قد يدور أحيانًا شيء من هذا. أما في مجالس طعام الشيوخ فقد يجري بينهم بعض الحديث حين يوشكون من الفراغ من تناوله. ويستطرد الكاتب فيقول: إذا جلس المضيف مع ضيوفه، وهذا أمر يرقى إلى الاستحالة إلا إذا ألحّ عليه ضيوفه وأصروا بشدة على دعوة مضيفهم لمشاركتهم طعامه، فيلزمه في هذه الحالة أن يظل جالسًا لا يقوم إلا بعد أن يفرغ آخر ضيف من تناول طعامه. وعليه أن يؤاكل حتى إذا كان شبعانًا ولا يرغب في أن يستزيد، وذلك لتشجيع ضيوفه للاستمرار في الأكل دون حرج. وحين يقوم الضيوف بعد فراغهم من تناول الطعام، الواحد منهم تلو الآخر، يدعو كل منهم للمضيف: فليبارك الله في المضيف، أو بأية جملة أخرى تُماثل ما يُفيد هذا المعنى. ومرة أخرى يأتي الخدم بالإبريق والحوض فيغسل الضيوف أيديهم. وتُقدم القهوة بعد ذلك في فناجيل صغيرة، وقد يُقدم الشاي أيضًا على ذات النسق. ولا تراهم في هذه الفترة يخوضون في الحديث إلا قليلًا، فوقت تبادل الحديث يكون في العادة قبل تناول الطعام. وتُختم الوليمة بالبخور وماء الورد ما يؤذن للضيوف بالانصراف إلى منازلهم أو خيامهم فيخرجون يتقدم كل منهم خادم يحمل سراجًا (رتينة) لينير له الطريق.

الملك يخرج إلى الصحراء في كل ربيع

من عادة الملك الخروج إلى الصحراء في كل ربيع في رحلة قنص تستغرقه عدّة أسابيع. وعندما يصدر الملك أمره ببدء هذا النشاط تسود أروقة القصر جلبة ويسري فيه شعور ينضح بالسعادة. ويأخذ المسؤول عن الخيام في إعداد نحو

مئتي خيمة وعدد من السرادق الفخمة التي تُنصب كل واحدة منها بجوار الأخرى وتُلحق بها بحيث تربط بينها ممرات متصلة؛ لتؤدي كل واحدة منها إلى المجاورة لها. وتُنظف السجاجيد، وتُعدّ المساند الوثيرة لاستعمال الملك بصفة خاصة. وينصب إلى جوار السرادق عدد من الخيام التي جرى تبطينها بالحرير الدمشقي أو بالكتان الملون المجلوب من الهند، إضافة إلى خيام أخرى دائرية الشكل تنتهي عند قممها بشكل مخروطي مروحي يعكس خطوطًا حمراء أو زرقاء، وهناك أيضًا الخيام السود المصنوعة من صوف الغنم، وهي خيام البدو المرافقين للملك. ويزخر المطعم الملكي بآنية الطبخ النحاسية الضخمة، ويُزوّد بكميات هائلة من الأرز والبهار.

يبدأ رئيس الصقارين عمله، كما يأخذ العاملون في إعداد بندقيات الصيد في تنظيفها، ويستعد مكتب الإشارة لتجهيز لاسلكي متحرك. ويقوم بعد الفراغ من هذه الاستعدادات، الأمير الذي يوكل إليه الملك قيادة القافلة الملكية بإصدار أمره للمجموعة بالتحرك إلى موضع المُعسكر الذي اختار الملك أن يُخيم فيه. ويحدثنا دي جويري عن الصحراء وطيب هوائها المنعش والحرية الشخصية التي يجدها المرء في الصحراء، وتلك البهجة التي يحسّها من يرتاد الصحراء خلافًا لما يجده من يسكن المنازل الضيقة القائمة في شوارع المدن المزدحمة حيث يكتظ الناس فيها وكأنهم الحشرات. ولن ننقل عن هذا الكاتب هنا ما رواه عن الصحراء في هذه المناسبة، ولكننا يُمكن أن ننقل عنه من استطراداته في هذا المجال ماكتبه عن الصحراء في قسم آخر من كتابه جاء فيه: «فوق هذه السباسب المترامية يستشعر الإنسان جاذبية الصحراء. ففيها يغدو شعور الإنسان بإنسانيته أبلغ عمقًا، وفيها فقط، دون غيرها من سائر الأرض، يستطيع الإنسان أن ينعتق من غابات الحياة الشائكة، ويهرب منها ليذوق طعم السعادة الحقيقية. حين يدخل المرء إلى الصحراء يترك خلفه كل ندّ منافس له، ويأمن شرّ أي هجوم قد يأتيه حتى من حيوان كاسر لأنه سيكون واعيًا لاقترابه منه في هذه الصحراء المفتوحة التي تختفي فيها حتى الأشجار عن ناظريه، لن يهتم المرء في الصحراء إلا لاقتناء راحلة تقلّه أو آلة تعينه على الرحلة، أما فيما عدا ذلك فكل وسيلة أخرى يتوق المرء إلى اقتنائها في حياته تُصبح عديمة الجدوى وتنقطع رغبته فيها. يعيش المرء في الصحراء فوق تراب الأرض الذي خُلق منه، في رفقة أخيه الإنسان فقط، دون غيره،ومع المظاهر العظيمة لخالقه المتمثلة في انبثاق الفجر، وشروق الشمس، وعظمة الغروب، ولآلئ النجوم، وكل المظاهر الأخرى التي تّوحي إليك بعظمة الخالق».

ويخوض الكاتب بعد ذلك في الحديث عن الرحلة عند العرب، ويحدثنا عن الإبل، مادة الرحلة، فيقول إن الجمل يستطيع الصبر على العطش لستة أيام كاملة في حرّ شهر أغسطس، ولكن الخيل لن تستطيع أن تتحمل العطش ولو ليوم واحد فقط. ويذهب إلى القول بأن الخيل لا تسطيع أن تتحرك فوق الأرض بعيدة الموارد ما لم تكن مصحوبة بإبل تحمل لها الماء. «أما الخراف فتحتاج الماء كل ست وثلاثين ساعة على أبعد تقدير». ويأخذ بعد ذلك في الحديث عن مضارب البدو، وكيف يرفعون المياه من الآبار بواسطة الإبل، وما إلى ذلك من معلومات لا تتصل بالرحلة الملكية التي شكلت عنوان موضوعه رغم أننا قد نجد له عذرًا في ذلك لأنه بدأ بالحديث عن عادات الملك وتقاليد شعبه. يقول «إذا انتهي يوم عمل البدوي هرع إلى نار قهوة الشيخ حيث مجلسه الذي تسمع فيه دائمًا ذلك الرنين المنبعث من قرع المدقّ على جوانب الهون المستخدم في سحن البن».

ويستطرد بعد ذلك ليقول إن خيمة الشيخ عادة ما تمتاز عن خيام أتباعه بوجود عمود إضافي أو أكثر من العواميد التي تقوم عليها خيام الأتباع. ويأخذ دي جويري في الخوض في الحياة الاجتماعية في البادية، ويُشير إلى أن الربيع هو موسم الزواج وغيره من المناسبات الاجتماعية عند العرب، ويحدثنا عمّا يلقاه الشباب في هذا الموسم من لواعج الحب وفرط الغرام، وعن تقاليد البادية التي تُلزم البدوي أن يختار ابنة العم كزوجة أولى. ويدافع جويري عن هذا التقليد ويراه أوجب وألزم

للحفاظ على نقاء الدم، وللوئام الناجم عن تماثل العروسين في تكامل الشخصية المكونة للقبيلة، كما يؤدي مثل هذا الارتباط بالضرورة إلى أن يظل المهر الذي يُدفع في العادة إبلًا في حوزة العشيرة بدلًا من أن يؤول إلى عشيرة أخرى. ويذهب الكاتب بعدئذ في طريقة تبادل العاشقين لرسائل الغرام، فيحدثنا عن الإشارات التي استحدثها شباب مكة في هذا المجال. وما يزال دي جويري ينقلنا بالاستطراد في طرق الرحلة عند العرب ووقتها فيقول إنه عند انتهاء فصل الصيف يتجهز البدو بالمؤن من سوق أقرب مدينة لهم، ويبدءون في رسم خطة تحركهم وذلك وفق ما يأتي به بعض أبناء القبيلة من أخبار عن هطول الأمطار في هذه البقعة أو تلك. تأخذ القبيلة في التحرك مجتمعة في أعداد غفيرة، ولكن ما إن يُغادروا موارد الماء في الموطن الذي كانوا ينزلون فيه حتى يصبحون أكثر جرأة ويأخذون في التفرّق. ويزداد تفرّق هذه الجماعات كلما أوغلت في مسيرها حتى أن المرء لن يجد في الربيع أكثر من خيمتين أو ثلاث من القبيلة في موضع واحد.

ويستطرد فيحدثنا عن خيمة البدوي، وموضع مدخلها من هبوب الرياح، وعن الطعام الذي يقتات به البدوي في هذه الفترة، وعن الخسائر التي تُحيط به جراء شحّ الأمطار أو برودة الجوّ حيث تنفق سوائمهم، وتكثر الجيف، وتشبع الذئاب. وحين ينزل الجراد الذي تزداد أعداده مع ازدياد برودة الجو في الواحات يأخذ الأطفال في القبض عليه، ويجمعونه في مناديل، ثم يُطهى مع الزبد بعد أن تُزال أجنحته وأرجله، ويمتاز طعم الجراد بنكهة نباتية. أما إذا وفدهم الجراد بأعداد كبيرة فهو الطاعون الذي يتسبب في الدمار إذ تأتي أسرابه على كل الأخضر واليابس. وحين تنزل أسراب كثيفة أخرى لاحقة بتلك الديار ولا تجد ما تأكله فإنها تأخذ في أكل سابقاتها. ويُضيف أن هناك أنواعًا من الجراد لا تتمكن من الطيران لمسافات بعيدة ما يضطرها كي تتكوم فوق بعضها البعض. وتنبعث من تلك الكومات من الجراد النافق أو الجراد الذي أوشك أن ينفق رائحة نتنة كريهة، ويضطر العرب للتخلص من تلك الكومات بإشعال النار فيها، وبكل وسيلة أخرى يستطيعونها. ويستطرد ليُحدثنا عن تعليم أولاد الشيوخ الذين عادة ما يكون لكل منهم ولد من السود يجعلونه مرافقًا له، وفي الغالب يتلازم الولدان ويشبّان مع بعضهما ويتلازمان طيلة الحياة بعدئذ. أما التعليم الذي يكتسبه العرب في الحاضرة فيقوم على تعلم القرآن الكريم واستظهاره عن ظهر قلب على يد فقيه أو مطوع. ويستطرد دي جويري فيذكر «أنهم أصبحوا في هذا الوقت يعلمونهم جغرافية العالم وغير ذلك من المواد المفيدة، وأصبحت الإنكليزية اللغة المفضلة عندهم». أما الأمراء فإنهم يرسلون منذ سن الثانية عشرة إلى البادية ليتعلموا أساليبها، ولكي يخشوشنوا، «وقد أصبحوا يدرسون أيضًا سياقة السيارات». ويتناول الكاتب التعليم في البادية وأهم سماته ثم يخلص للحديث عن الصيد بالصقور الذي يُمارسه النجديون كثيرًا، ويُعدد أنواع الصقور، ويُشير إلى أن البدو كثيرًا ما يفقدون صقورهم حين يطلقونها، ولكن خدم الملك لهم من الدراية والدربة وما تيسر لهم من معرفته في هذا المجال ما يُمكنهم من الاحتفاظ بالطائر طيلة حياته. ويخوض الكاتب في توضيح العلاقة بين الصقار وصقره، وكيف يتعامل معه تدريبًا وإعدادًا. ويقول إن تدريب الصقر على قنص الغزلان يختلف عن تدريب الآخر الذي يدرب على قنص الحبارى، ويشرح الفارق بين الأسلوبين، ويرى أن الأول يُدرب على التعامل مع الكلب السلوقي. ويضيف أن بعض الصقارين يُمكنه أن يصيد ثلاث عشرة حبارة في اليوم الواحد، ولكن نادرًا ما يقع هذا الأمر، إذ يصل متوسط صيد الصقار إلى ست حبارات فقط في اليوم. ويذهب دي جويري إلى سرد بعض القصص والروايات عن الحياة في مخيم الملك، والكرم الذي يتجلّى في أروع صوره. ويدخل الكاتب في مفاضلة عنصرية بين العرب والفرس، ويقوده شغفه بالعرب إلى ما يظنّه إعلاء لشأنهم حيث يلحقهم في علاقاتهم الإنسانية بالغربيين، ويصل إلى حد القول: «إن العرب هم العنصر الأوروبي الذي توغل شرقًا»[1]. ونحن إذ لا نقرّ التفاضل العرقي بين بني البشر، نُشير إلى أن هذا الكاتب هو الأول من بين أقرانه الرحالة الذين سبقوه واللاحقين له الذي ساقه إعجابه بما لقيه من كرم إلى أن يرفع الإنسان العربي إلى منزلة قومه الأوروبيين. ولعله لم يدر أنه

1. Ibid. p. 82.

قد سلب بقوله هذا العربي الشرقي الجذور والتراث، الذي لا يستهويه مثل هذا التنطع، قوميته، وألحقه بقومية أخرى، غربية،لا يُعدّ إلحاق العربي بها شرفًا ولا محمدة، ولكن قديمًا قيل: من الحب ما قتل.

وتيرة العمل بالديوان

انقضى موسم القنص مع تباشير فصل الصيف فآب الملك إلى عاصمته حيث استأنف دولاب العمل والإدارة دورته السابقة، ويلاحظ دي جويري أن كل فرد من شعب هذا الملك يُريد أن يتصل به اتصالًا مباشرًا، ويرغب في أن يعرفه معرفة شخصية. وعلى هذا فقد عمل الملك على تعيين أبنائه البالغين لمساعدته، وخصّ كُلا منهم بدائرة عمل محددة. وعادة ما يوكل الملك أعباء الإدارة في الرياض إلى أحد أبنائه.

يقصد الملك كل ملتمس يحمل شكوى تتصل بالأعراف والقوانين العرفية، وبالمسائل التجارية كذلك. أما القضايا التي تتصل بالشريعة فتُحال إلى قاضي المدينة. وحين لا يكون ثمّة مناص من الحكم في إحدى القضايا بالإعدام فينفذ الحكم بعد «صلاة وخطبة منتصف يوم الجمعة. وتتمثل آلة الموت في ذلك السياف الأسود الرشيق القوام الذي تراه يؤدي عمله هذا مثله في ذلك مثل أي موظف آخر تدرّب على استخدام المشنقة أو الكرسي الكهربائي لتنفيذ الحكم.. يتجمع الجمهور، دون جلبة ولا ضوضاء، في الميدان الرئيس حيث يصطفّ الجنود عند سور القصر. ويتقدم الحاكم ويُؤتى بالمحكوم عليه أمامه. وتجلجل في المكان عبارة: بسم الله الرحمن الرحيم . أما الرجل الأسود الموكل إليه تنفيذ الحكم فيقف وراء المحكوم عليه الذي يتلقى منه وخزة بسن بالسيف في جنبه ينفرط على إثرها جسده، فيعاجله ذلك السياف بضربة خاطفة سرعان ما تفصل الرأس عن الجسد».

للأمير سعود، أكبر أنجال الملك، ديوان عادة ما يتواجد فيه أبناء جلالته الآخرين، كما يفد إليه أيضًا الزوار الذين يأتون من البادية. ويقود من هذا الديوان باب يؤدي إلى مكتب الشيخ يوسف ياسين، رئيس الأمناء السياسيين[1] في ديوان الملك. وعادة ما يتواجد في هذا المكتب عدد من الأمراء والمستشارين الذين ينتظرون دورهم في الدخول إلى الملك، تراهم جلوسًا على تلك المقاعد المطرّزة التي وضعت على طول الجدار الذي عُلقت عليه خارطات مدرسية لشبه الجزيرة العربية والعالم. تنهال على هذا المكتب يوميًا الأخبار التي تتدفق من الخارج والداخل. ويوجد في ركن من جدار المكتب رفّ يضمّ ملفّات الأخبار الواردة في صحيفة التايمز وفي عدد آخر من الصحف العربية الأكثر انتشارًا. كما يوجد أيضًا عدد من الموظفين المكلفين رسميًا بسماع المذياع ونقل أخباره إلى الملك، وكانت الأخبار تُقرأ عليه مرتين يوميًا.

يجلس الشيخ يوسف ياسين خلف منضدته المشحونة بأكداس من الأوراق، وتجده يُصغي في لطف بارز إلى الأمراء ورجال البلاط المتجمعين في مكتبه. ويبدو جلده الأبيض أكثر بياضًا حين يُقابل بلحيته الفاحمة السواد، وعقاله الأسود، وعباءته السوداء أيضًا. أما منديل رأسه الأبيض فهو غير مطرّز. يبلغ الشيخ يوسف الأربعين من العمر، وتنطق عيناه بموفور الصحة البادية على وجهه بشكل جلي ما ينبيء برغد العيش الذي يتقلب فيه. تأقلم الشيخ يوسف على العيش في الرياض «حيث يسود النظام الديني الصارم، الأمر الذي لا يستطيع فعله العديد من منافسيه الآخرين بمن فيهم السوريون». ويقول دي جويري إن الشيخ يوسف أصغى إليه مليًا حين حدّثه عن طرابلس السورية، البلدة التي يسكن فيها أغلب أفراد أسرته، وله فيها أخ أيضًا.

ولاحظ دي جويري أن عبدالله بن متعب، أحد أمراء حائل «في الشمال الذين انتهى حكمهم، وهو رجل ضئيل الجسم رقيق العظم ربما كان في الثلاثين من عمره، عادة ما يجلس في هذا المكتب إلى جانب الأمراء، أصحاب الدم الملكي، تراه صامتًا، وعادة ما يتلاعب بمطرقة الإبل الطويلة التي تلازمه،

1. يعرف في الأدبيات السعودية برئيس الشعبة السياسية.

والتي يفركها بيده في حركة دائرية بشكلٍ مستمر. ومن الملازمين للبلاط كذلك خالد الهود، أو خالد القرقني، وهو رجل مُسن ثار ضدّ الإيطاليين وهرب من أمامهم من طرابلس (ليبيا) إلى آسيا. فقد هذا الرجل كل شيء في سبيل أن يحظى العرب باستقلالهم، وتراه يشعر بمرارة شديدة تجاه الإيطاليين الذين يبغضهم، ولكنه من ناحية أخرى مُعجب بالألمان، وهذا ما جعله مكان تندر في بلاط الملك. «عندما شبت الحرب كنا دائمًا نسأل خالد عن أي حادث يقع فيها ونتندر عليه، وكان يقبل ذلك منا عن طيب خاطر. كنا كثيرًا ما نحمل إليه الأخبار التي تبثها الإذاعة البريطانية تهزأ فيها من الألمان. الآن يا خالد هناك طوافة ألمانية أغرقت ومعها ثلاث طوربيدات، ماذا ترى في ذلك؟ فيجيب الرجل أن ليس لذلك أهمية،فربما يكون الحظّ في الفوز ضئيلًا في فترة ما لكنه ينقلب في فترة أخرى، فيُصبح الخاسر رابحًا». ويُضيف دي جويري أنه كان يُلاحظ أن خالدًا «كان يُبدي نوعًا من الحساسية، ولكن في غير إفراط». ويقول دي جويري إن الفلسطيني، مدير مكتب الشيخ يوسف ياسين، ذلك الرجل النحيل الدائم الابتسام الذي تراه دائمًا في حركة دائبة بين ذهاب وإياب،تميز بأنه قد تجاوز الأربعين ولا يزال عازبًا. ولما كان وجود هؤلاء العزاب المسنين أمرًا غير مألوف في شبه الجزيرة العربية فقد كان هذا الرجل بدوره مثار تندر في البلاط. وحدث مرّة أن رفع بعض العاملين في البلاط من درجة مشاغبتهم له فأخطروه أن الملك قد اختار له فتاة صغيرة ليتزوجها، وأن زواجه سيتمّ، وفقا للإرادة الملكية، في تلك الليلة. وانطلت الخدعة على الرجل فراح يجرجر أقدامه تجاه القاعة الملكية بينما كان الآخرون يضحكون منه، فيما شارك الحرس في هذا الدور أيضًا فأنهوا للرجل أنه يجب ألا يزعج جلالته مهما كان السبب الذي يريده من مقابلته له، وأن جلالته قد أصدر أمره في هذا الشأن، ويجب عليه أن يُطيع بلا أي جدال. ويعود السكرتير أدراجه وهو بادي البؤس غير سعيد بما وقع له. وقد «ذكرني جسده النحيل وأنفه الطويل في هذه المناسبة بشخصية بينشيو الأسطورية الإيطالية التي تظهر في أدب الأطفال». وما لبث الرفاق أن عطفوا على الرجل وأخطروه بأن الأمر كله خدعة، وأن أمر زواجه غير وارد، «فعادت للرجل ابتسامته اللطيفة الخجولة، وهدأ باله باطمئنانه إلى حالة عزوبيته، وعاد مرّة أخرى للتعامل مع ملفاته». ولعل في هذه القصة وما سبقها عند الحديث عن خالد الهود تنفي التجهم الذي يعتقد البعض أنه كان يسود ديوان الملك، فالملك نفسه كان يُشارك أحيانًا في مشاغبة الهود، كما يفيد دي جويري.

يقول الكاتب إن همس الموظفين في آذان المسؤولين في البلاطات العربية لا يُعدّ من سوء الأدب، إنما هو، على العكس من ذلك، من حسن الأدب، فليس من اللائق أن يجهر الموظفون والخدم لرؤسائهم بالأعمال التي يقومون بها أو التي يزمعون القيام بها أمام الآخرين. ومن المألوف في كافة البلاطات الملكية العربية أن يدخل بين الفينة والأخرى أحد الجنود، أو ربمًا أحد الخدم، وينحني عند أذن أحد الأمراء ويهمس فيها. وينتاب الأجنبي جراء ذلك شعور بأن هناك دسيسة ما تُحاك، وذلك في الوقت الذي لا تزيد فيه تلك الهمسات عن الاستفسار عن الوقت الذي يُريد الأمير فيه السماح بمقابلة ضيوف حلّوا بساحة القصر حديثًا، أو بعدد الهدايا التي تُقدّم للضيوف المغادرين وأنواعها، أو الاستفسار عن عدد الخراف التي يُمكن لهم ذبحها ليتمكن الضيوف غير المغادرين من تناول طعام الغداء. أما بالنسبة للأوروبين الذين لم يعتادوا الهمس في مثل تلك المجالس، فانهم سيهجسون أن تكون إجابة المسؤول عن تلك الهمسات: السمّ الذي يمكن أن يُدسّ، وليس عدد الخراف التي يمكن أن تُذبح. وعندما يعود ذلك الشخص ليهمس بكلمات قليلة في أذن ذلك المسؤول مّرة أخرى ينتاب الأوربي الشعور بأن ذلك الخادم قد عاد ليخطر المسؤول أن الفرائس قد باتوا يتقلبون ألمًا، وصولًا إلى مثواهم الأخير، ولا يخطر ببال الأجنبي القول أن الخراف قد نضجت وغدت جاهزة للآكلين.

يعود الكاتب بعد هذه الثرثرة إلى موضوعه الخاص بديوان الملك فيقول إن سياقًا حافي القدمين أو ربما منتعلًا صندلًا

يدلف بهدوء لا يخالطه أدنى قدر من الضوضاء إلى البهو قبل دخول الملك إلى ديوانه فيُعلن بأسلوب نجدي نمطي عن وصول الملك. وعند ذلك تضطرب صفوف الأمراء وأهل البلاط، ويقوم الشخص الذي تحدد دوره لمقابله الملك مُسرعًا في اتجاه الرواق المؤدي إلى مكتب الملك فيما يعود من تبقّى من الجمع إلى ما كانوا عليه من أحاديث في شؤون العالم الخارجي ومناقشة الأوضاع المحلية.

تقع بالقرب من مكتب الشيخ يوسف ياسين أمانة (سكرتارية) خاصة بإرسال البرقيات إلى البعثات الأجنبية في جدة التي تبعد عن الرياض بنحو سبعمائة ميل، وذلك عن طريق الأمير فيصل، وزير الخارجية.

يبقى القصر الملكي كله في شغل دائم حتى منتصف اليوم حيث يحين موعد الصلاة مُؤذنًا بنهاية فترة العمل الصباحية. ويلاحظ دي جويري أن الملك يعهد إلى أبنائه البالغين القيام ببعض أعباء الدولة، فالأمير سعود، يتولى حكم نجد حين يغيب الملك عنها، أما الأمير فيصل، وهو الابن الثاني من أبناء الملك الأحياء، فهو والي الحجاز تحت مُسمى نائب الملك. وهناك من أبناء الملك محمد وخالد ومنصور يُكلفون بتصريف بعض الأعباء. ويلاحظ الكاتب أن الأمير سعود يشبه والده بشكلٍ تام، فهو مثله فارع القوام إذ يصل طوله إلى ستة أقدام، ويتمتع بالهيئة التي عليها والده ذاتها، كما أن له ذات الابتسامة المشوقة التي يمتاز بها أبوه. ويستطرد فيقول إن أبناء العرب يُبجلون آباءهم ويوقرونهم ويتواضعون في حضرتهم حتى أنهم لا يجلسون قربهم في مجالسهم، فهم يتنحون بعيدًا عنهم، ويتخذون لهم مواضع جلوس في تلك المجالس أدنى مكانة من مجالس آبائهم من الشيوخ ذوي الاعتبار. يجلس الأبناء في مجالس آبائهم صامتين ونادرًا ما يتحدثون إلا إذا اضطروا للحديث حين يطلب إليهم والدهم ذلك بإشارة مباشرة منه. ويرى دي جويري إنه لمن المربك حقًا للضيوف الأجانب التعامل مع هذا الأمر، ومعرفة متى يمكنهم التحدث مع الأبناء في حضور آبائهم. ويُضيف أن هذا الأمر يسود أيضًا مجالس الشيوخ الأقل شأنًا من الملك، فالابن لن يجلس في خيمة مجلس والده ما لم يطلب إليه والده ذلك. وعادة ما يقوم هؤلاء الأبناء في مجالس آبائهم بعمل الخدم، يتحركون بالأطباق يقدمونها للضيوف، ويأتون لهم بالصابون حين يفرغون من الأكل لغسل أيديهم، ويقومون بكل ما تقتضيه واجبات الضيافة. وفي مجال توقير الأبناء لآبائهم روي أن ابن سعود (عبدالعزيز) أبى أن يدخل إلى غرفة علوية في الطابق الأول من المبنى لقضاء شأن له بها، وحين سُئل عن سبب إحجامه أجاب أن والده كان يجلس في الغرفة الأسفل في الطابق الأرضي ما جعل دخوله إلى الغرفة الأعلى أمرًا يرقى إلى الاستحالة. ويستطرد الكاتب ليقول: «إلى هذه الدرجة يصل مقدار الاحترام الذي يكنّه الولد لوالده». وفي معرض حديثه عن أبناء الملك يذكر أن الأمير ناصر كان مُغرمًا بالقنص يقضي وقته بشكل دائم في الصحراء مع صقوره وكلابه السلوقية، ويرى أن هذا الأمير اكتسب معرفة بالصحراء وأخبارها، وبمواضع سقوط الغيث، وأي القبائل هي التي ترعى في ذلك الموضع أو ذاك، وما هي المواقع التي تكثر فيها الطرائد والطيور. ويذهب إلى القول بأن الصحراء الممتدة وتجاويف جبالها تضمّ أنواعًا عُدّة من الحيوانات التي يلاحقها الصيادون، والتي منها الوعول والمها وغزال الجبل والفهود «لكنهم عادة ما يُمارسون قنص الحبارى والغزال». ويستطرد فيحدثنا عن منصور، ابن الملك من زوجته القوقازية التي توفيت حديثًا، وكانت حتى وفاتها هي الزوجة المفضلة لديه. ويقول إن الأمير منصور كان مُغرمًا بالجندية، وكان يسعى إلى اكتساب المعارف التي تتصل بهذا الفن. أما الأمير خالد فهو جندي مجرّب شارك أخاه فيصل في حملة الحجاز. وكان الأمير فيصل هو الأكثر خبرة ومعرفة بشؤون الحرب، فقد اضطلع وهو ما يزال يافعًا صبيًا بمهمة القائد العام لجيش ضمّ عدّة آلاف من الرجال استولى بهم على المدينة (المنورة)[1] وعلى جدة أيضًا[2].

ويُفيد دي جويري أن للملك خمسة وعشرين ابنًا آخر لا زالوا في طور الطفولة. وفي هذا المجال يُضيف دي جويري أن

1. لم يكن فيصل بن عبد العزيز ضمن رجال الحملة التي استولت على المدينة المنورة.
2. لم يكن الأمير فيصل هو القائد في حصار جدة أو المدينة المنورة.

العرب مغرمون بكثرة الأبناء، وعادة ما يرتبط هؤلاء الأبناء منذ نعومة أظفارهم بآبائهم بشكل وثيق. فالآباء يصطحبون أبناءهم منذ تلك الفترة الباكرة حيثما ذهبوا وأينما حلوا. ففي الجزيرة العربية حيث يُخيم الموت المبكر على دنيا الأطفال في البادية العربية وتقلّ وطأته في الحاضرة هونًا، عادة ما يتمنى المرء أن يكون له عدد من الأنجال، فذلك مما يدخل الرضى والطمأنينة إلى نفس الأب، فالابن الصالح يُشرف والده، يُكنى به وبه يُعرف. ويذكر أن ابن سعود كان يُعرف لفترة طويلة بأبي تركي، أكبر أنجاله، حتى توفي ذلك الابن بالأنفلونزا التي نزلت بالجزيرة العربية في الفترة 1912-1919م وأورثتها الدمار. ويخلص دي جويري إلى القول إن الطفل الذي يولد بعد وفاة والده عادة ما يُسمى باسمه، أما الأطفال مجهولي النسب فمن النادر ذكر وجودهم في شبه الجزيرة العربية.

سباق الخيل ولعبة الجريد احتفالًا بمغادرة البعثة

بعد عدة جلسات استماع أنهى السير أندرو أغلب المهام الدبلوماسية التي ساقته لمقابلة الملك في الرياض. وحين شارفت الزيارة على نهايتها أقيمت للبعثة حفلتي وداع لتكريمها، كانت الأولى حفلة استعراض، فيما كانت الثانية حفلة عشاء. يقول دي جويري إنه استيقظ باكرًا في اليوم المحدد للحفلة الأولى ليرى جموعًا من أهل الرياض يغادرون بوابات المدينة إلى حيث أقيمت المنصة الملكية في سرادق كبير نُصب فوق أعلى تلّ في المنطقة. وعكس ذلك المشهد عند المنصّة سُحبًا صغيرة من الغبار أثارها جمع من الخيالة كانوا يتأهبون لبدء الجولة الأولى من سباق الخيل، وكان كل منهم مصممًا على إظهار سرعة عدو حصانه. وما إن وصلت البعثة، واتخذ السير أندرو مكانه بالقرب من الملك حتى صدرت الإشارة لبدء الجولة الأولى من السباق الذي كان شوطه يمتد إلى عشرين كيلومترًا تتمثل في أربعة دورات حول ذلك الميدان. ويذكر دي جويري أن مدى رؤية العين العربية شاسع وممتد في وضوح، فالجميع «فيما عدانا» كان قادرًا على متابعة السباق «وكل ما يُمكن أن يقع حتى في الركن القصي من الميدان دون أن يستعمل نظارة تعينه على ذلك». ويلاحظ أيضًا أن كثيرًا من المتسابقين يعودون إلى الأسرة المالكة، وكانوا يركبون على سروج ولكن العديد منهم نادرًا ما كان يستخدم اللجام، إنما كان يكتفي فقط باستخدام مقود صغير اعتاد العرب استخدامه في ركوبهم الخيل. ومع نهاية السباق انطلق الفرسان في اتجاه المنصّة تشيعهم سحابة كثيفة من الغُبار بدت كأنها إعصار يقترب من المنصّة يوشك أن يلفّ كل من كان عليها. ولم يظفر المتسابقون بتشجيع من الجمهور، فلا صخب ولا ضجّة، ولم تظفر الخيول التي وقفت عند المنصّة الملكية وقد ابتلت أعطافها بالعرق بأي قدر من الإعجاب الظاهر، أما الفائز فقد ظفر بعبارة استحسان أو نحو ذلك من الملك.

انتهى الشوط الثالث من السباق فبرز أمام المنصّة الملكية بعد ذلك ولي العهد بنفسه ممتطيًا صهوة جواده ومن خلفه فارس يحمل حربة. وسرعان ما تكتل فرسان آخرون من خاصة الأمير خلفه ثم نظموا أنفسهم وتحلّقوا حوله في مجموعات، مجموعتان أو ثلاث في كل جانب. كان جميع هؤلاء الفرسان يحملون البندقيات فيما كان الأمراء يحملون السيوف. ونزع الفرسان عنهم «غتراتهم» وجعلوا عُقلهم على أكتافهم. استأذن ولي العهد الملك في بدء الفقرة التالية من الاحتفال. وأخذت الخيول تخبّ حول بعضها يتقدم كل مجموعة منها خيول قادتها من الفرسان . هكذا كانت بداية لعبة الحرب المعروفة عندهم بالجريد. في هذه اللعبة يقوم كل خيّال بمطاردة الآخر حتى يصبح على مقربة من غريمه فيرميه بحربة خشبية. وهكذا بدأت الحركة الدائرية البطيئة التي بدأت بها اللعبة تكتسب سرعة أكبر، وأخذت تلك السرعة تتزايد كلما حرّت الأمور بينما يُمكن أن تسمع بين الفينة والأخرى صدى قذيفة تنطلق من بندقية يحملها أحد الفرسان بإحدى يديه ويطلق رصاصها بأصابع تلك اليد ذاتها. وتعالت وتيرة سرعة الحدث وأخذت تتعالى مع صدور

أوامر الأمراء لرجالهم بذلك، وعندها بدأ المظهر يأخذ شكل مناوشات حقيقية. هجوم مباشر من مجموعة على أخرى يقابله هجوم معاكس تفتح فيه كل مجموعة للأخرى صفوفها حذرًا من وقوع حوادث تبدو مؤكدة، وتجنبًا لاحتكاك خيول المجموعتين ببعضهما. وتصل درجة الإثارة (الفنتازيا) ذروتها حين يأخذ الرصاص يتشتت في الهواء وتتوالى طلقات البندقيات كل بضع ثوان. وراح الأمراء يقودون رجالهم على نحو من تلك «الوتيرة الموسيقية المتوحشة» بكل حصافة؛ حيث يبدو أن هذا النحو من الإيقاع المؤثر قد جرى ترتيبه بشكل دقيق قبل بداية الاستعراض. ويتعالى غُبار المعركة مختلطًا بالدخان الصادر من طلقات البندقيات الخرطوش محلية الصنع فيُغطي سماء المنطقة. «وفجأة برز أمام أنظارنا حصان ينطلق بسرعة هائلة، ويد ترفع عاليًا من على صهوته سيفًا طويلًا، وشعرًا يتطاير في الهواء أما موجهه فارس تشعّ عيناه فخارًا لا يعرف كنهه إلا الشباب من الجند.. ولم يكن ذلك الفارس سوى الأمير فيصل، والي مكة. وجاءت خلف فيصل مجموعة رجاله يتسابقون في إثره وشعورهم الطويلة تسيل خلف ظهورهم وكأنها أنهار متدفقة، كان بعضهم «نصف عار، فمن عادة العرب التخفف من ثيابهم استعدادًا لخوض المعارك. وكان كل فرد من هذه المجموعة في قّمة البهجة والإثارة».

و برزت أمامنا بعد ذلك الفرقة التي قادها ولي العهد في مظهر عسكري شبيه لكنه كان أكثر انتظامًا مما كانت عليه الفرقة الأولى، وأخذت تلك الفرقة تعدو بأفراسها بأقصى سرعة لتهاجم «عدوها»بدقّة محسوبة بشكل دقيق، ثم ما لبث أولئك الفرسان أن توقفوا بخيولهم فجأة أمام المنّصة. وقدم الأمراء التحية للملك، وانتهى بذلك هذا الحفل البهيج، وأخذت الجموع تشقّ دربها تجاه بوابات الرياض.

الإخوان النجديون

كنا أحيانا نقابل في فترة وجودنا في الرياض بعض فقهاء الوهابيين، كما كُنا نرى «الإخوان الوهابيين» أحيانًا. وقد أمكننا أن نميز هؤلاء الأشخاص بوضوح بعمائمهم الطويلة البيضاء و«بهواء الطهر الملازم لهم». لم يحدث أن وقف أي منهم أبدًا ليُبادلنا الحديث، فقد اعتادوا أن يُسرعوا الخُطى بقدر ما يستطيعون حتى تأخذهم خطواتهم بعيدًا عن «مقابلة الكفار».

يُمكن التعرّف على رجال الإخوان بسهولة من مظهر تلك الأشرطة البيضاء التي يتخذونها رباطًا لغتراتهم بدلًا عن العُقل العادية التي يستعملها عامة العرب أو الخشبية التي يستعملها بعضهم. ويمتاز بعض الإخوان أيضًا بتلك الرزانة البادية على ملامحهم المتجهمة. لم يكن لدينا ما يحفّزنا على التحدث معهم، وكان يُمكن «للمطاوعة، الأقل شأنًا من هؤلاء،أن يتواجدوا في الأماكن التي كنا نتواجد فيها إن لم نكن كفارًا. لقد اعتدنا على عدم تواجدهم حيث نحن، ولم يكن لمقاطعتهم لنا ذات التأثير الذي أحدثته مقاطعة الوهابيين لنا في الرياض. وعلى العموم فقد تمكنا من أن يعرف كل منا الآخر، وما بتنا نصادفهم إلا عرضًا حين نمرّ بردهة أو مكان ما يتصادف وجودهم فيه». ويستطرد دي جويري كعادته ليُحدثنا عن «هؤلاء الجماعة الذين كان من الممكن أن يكونوا أكثر تشددًا لولا انحسار التعصب الوهابي منذ عام 1930م». ويأخذ الكاتب في ثرثرته المعهودة ليُحدثنا عن نشأة الحركة الوهابية التي أسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب «ليرد البدو عن الوثنية». وبعد أن يستعرض عدّة آراء في الوهابية يُحدثنا عن دور ابن سعود في تأسيس الهجر، وتمرد بعض القبائل عليه، وكيف تمكن من ردّهم إلى الطاعة بالقوّة، ثم اختار بعد ذلك العمل «بالدين في غير ما تعصب» ليحزم به أمر الأمة. وفي هذا الصدد يورد الكاتب نظرية لم نسمع بها أبدًا يقول إنها «لا زالت متماسكة، ويُعمل بها، وهي أن أية شيء لم يرد في القرآن ذكره يُعتبر غير مسموح به، ولكن على أي حال فهناك هامش للمناورة»! ويضرب على ذلك مثلا بمقاومة «الفقهاء»

لاستعمال اللاسلكي الذي بدأ استخدامه في المنطقة منذ عام 1930م، ولكن ما لبث هؤلاء أنفسهم أن استخدموه بعد ذلك لسماع الأخبار، وعدّوه بعد ذلك أمرًا مفيدًا. وتبدل «عنادهم الشديد الذي كان يدعو إلى عدم استخدامه وخفّت حدّته، وتبدل تجهمهم بهجة وسرورًا». ويذهب الكاتب إلى القول إن «الموسيقى البحتة» لا زالت من الممنوعات، ولكن فقد كانت هناك موسيقى يتمّ بثّها قبل نشرة الأخبار «ولن يستطيع أحد أن يستمع إلى برنامج الأخبار منذ بدايته إلا بعد أن يستمع إلى نهاية المعزوفة الموسيقية التي تسبقه. وعلى ذلك فقد أجاز مجمع للفقهاء سماع الموسيقى، ووضع وزر ذلك على الآلة التي تنقله، وليس على المسلم المضطرّ لسماعها». ويُعبر دي جويري عن رأيه من أن «التعصب بات في طريقه إلى التراجع أمام عقلانية القرن العشرين التي أخذت تتحرك لتغزو القرن السابع الميلادي، وأن أصحاب الرؤوس الغليظة أخذوا يتراجعون بوصة بعد أخرى عن ما هم عليه من عجرفة.... إن ذلك العقل الذي لم يكن يسمح لنا في السابق بزيارة الرياض قد تراجع ما سمح لنا بزيارتها، فليس في هذا العمل ما يُعارضه في الشرع الإسلامي. إن الأنفة والتحامل اللذان كانا يمليان الانعزال المقبول في أوساط تلك الأقلية المحافظة جعلت هؤلاء الكبار ذوي اللحى المصبوغة بالحناء يوجهون نظراتهم المتوحشة بعيدًا عن هؤلاء النصارى الملوّثين ما اضطرنا بدورنا أن نفعل المثل».

قصر الضيافة

يوجد في الطابق الأعلى من قصر البديعة حمام عربي، وهو نوع مبسط على شاكلة الحمام التركي تتوفر فيه المياه الساخنة. وكان الزنجي الموكل بالحمام «يتولى مهمة تدليلنا وقرقعة مفاصل أطرافنا ورقابنا». وكانت غرف النوم فارهة فرشت على أسرّتها ملاءات حمراء ووضع فوقها وسائد حمراء أيضًا. وكُسيت أرض الغرف بالسجاد الفارسي. وزّودت الغرف بعدد كبير من قارورات ماء «ايفيان».

حفلة عشاء تقليدية في وداع البعثة

أقام الملك على شرف البعثة في الليلة السابقة لمغادرتها الرياض مأدبة عشاء على الطريقة العربية حضرها كافة أبنائه البالغين إضافة إلى نحو خمسين شخصًا من الأعيان. تقدم الملك، وهو يمشي الهويني معتليًا الدرج الذي يؤدي إلى غرفة الطعام، رتل المدعوين يسبقه حملة المباخر والمصابيح (الرتاين) فيما كان دخان البخور المتصاعد يتلاطم مع ضوء المصابيح ويتداخل. استقبل الملك عند باب غرفة الطعام ابناه الأكبران اللّذان أمسكا بأطراف الستائر البيضاء لتلك الغرفة ليفسحا له الطريق. وأصابت غرفة المائدة التي زودت بعدد من المصابيح التي كانت ترسل ضوءًا أبيضًا دفئًا مضاعفًا جراء الأبخرة المنبعثة من أكوام الأرز واللحوم. كانت أرض تلك الغرفة المستطيلة مغطاة بشكل كامل تقريبًا بالأطباق الكبيرة الحجم القائمة على قوائم وبالأطباق العادية كذلك. وتوسط الغرفة طبقان كبيران وضع فوق كل منهما خروفان مشويان بكاملها فوق تل من الأرز. ووضعت إلى جانب الأطباق الكبيرة الحجم أطباق صغيرة وسلطانيات مُلئت بأطعمة شهية من كرات اللحم المبهرة، وأوراق العنب المحشوة بالأرز والزبيب، وبالفراخ التي طهيت بطرق مختلفة، وبلحم الحبارى، وبقطع من لحم الإبل،إضافة إلى الزبد واللبن المختر وحلويات (الكريمة) ومربى لبّ البرتقال، وصنوف متعددة من الفواكه منها التمور، والخوخ، والبرتقال، وقطع التفاح المغموس في العسل، وعدّة أنواع من الحلويات الفارسية اللذيذة.

اجتمع شمل القوم حول هذه الكميات الهائلة من المأكولات التي كان بخارها يتلوى في جوّ الغرفة. وأذاب أحد أفراد الأسرة المالكة الجليد حين أخذ المنديل الموضوع أمامه ورمى به بعيدًا تجاه (سكرتيره) اللبناني، وهو يقول وكأنه يعاتبه: «ما هذا الكلام الفارغ الذي أدخل علينا هذه البدعة السورية المستحدثة؟ وبدا وكأن ذلك الرجل هو المسؤول عن مجافاة العادات العربية التقليدية. وفي الحقيقة كان يمكن للقصر أن يقدّم مأدبة على الطريقة الأوروبية، ولكنه اختار أن يقدّمها

بهذا الشكل التقليدي، ولعل في هذا ما يكشف عن مظهر متكلف من مظاهر عدم التجاوب مع ما يأتي به التجديد».

جلس الملك في صدر الغرفة، وجلس الوزير إلى يمينه في تلك الغرفة التي تكدّست فيها الأطباق إلى درجة جعلت حركة الخدم ومرافقي الأمراء غير ممكنة. يأتي بين الفينة والأخرى أحدهم وينزوي في جانب ما ليُقطع لحم الخراف المشوية أو الفراخ إلى قطع صغيرة لتهيئتها للالتقام. «وكان حاملو كاسات الماء الصغيرة يأتون من خلفنا ليقدموا لنا الماء من فوق أكتافنا». وقفز نجديان في ثياب قرمزية مطرّزة خلف الملك، كان أحدهما ضئيل الجسم، ذا وجه بني داكن، تلمع أسنانه «كأنها مفاتيح بيانو»، أما الآخر فكان أحمر العينين، وجلده أشبه بجلد الفيل. وكانت الأحاديث التي تدور في مكان جلوس الملك مقتضبة وغير رسمية، أما المناطق التي كان يجلس فيها الأمراء الصغار ورجال البلاط فقد خيّم عليها الصمت، كما تقتضي العادة. ولكن ربما يهمس أحدهم في أذن الآخر همسة قصيرة تليها أحيانًا ضحكة مكبوتة، وذلك لأنه لا يجوز لهم الحديث في حضرة الملك، وفي وجود هذا العدد من الأعيان.

انتهى هذا العشاء الفاخر الذي استغرق وقتًا طويلًا، وغادر الحاضرون جميعهم الغرفة إلى البهو. ووفقًا لعادة الأوروبيين فقد استأذنا الملك للانصراف بعد أن تبادلنا معه طرفًا يسيرًا من الحديث، ولكن مقدمو القهوة دخلوا علينا بفناجيلهم مرة أخرى فتناولناها. وحين غادروا أخرج الملك من جيبه الداخلي زجاجة عطر صندل يتلألأ بريقها، لها غطاء زجاجي يمتد طويلا إلى داخل القارورة مسح به أكفّنا. ثم ما لبث أن دخل علينا حاملو المباخر بدخانها الأقل نفاذًا من ذلك العطر فمررناها تحت ذقوننا وملأنا بدخانها طبقات «غتراتنا». وما زال حاملو المباخر يروحون جيئة وذهابا وسط ذلك الجمع ثم انصرفوا بعد أن دفعوا بمباخرهم ثلاث مرات لكل فرد منا ليدخل علينا بعد ذلك آخرون نثروا علينا ماء الورد من قارورات صيغت من الفضة. وبعد هذا التقليد فقط «جاز لنا أن ننصرف يغمرنا الشعور بأنه ليس ثمّة ما يمكن أن يتفوق على العطف الذي غمرنا به الملك ولا الكرم الذي أولانا إياه...قد يتساءل الفرد منا في إنكلترا عن أي عصر يتمنى أن يعيشه إذا رجع به الزمن. ربما يكون منا من يختار أن يعيش العصر الذهبي للإغريق حيث يرى أنه الأميز، وقد يختار الآخر منا عصر الملكة إليزابيث أو عصر الوصاية قبل أن تتولى إليزابيث الثانية العرش، ولكن لن تجد فينا من فكر أبدًا أن يعيش عصرين في وقت واحد كما فعل ابن سعود. فهو يسير وفقًا لقانون الحياة في القرن السابع ويستعمل، في الوقت ذاته، آليات القرن العشرين».

البعثة تغادر الرياض إلى جدة

«جاءني خادمي سعيد بعد الفجر مباشرةً، وهو يقول: سعادتك الطبيشي قادم،والطبيشي رجل بهي الطلعة، يعمل خازنا للملك. ومما يجدر ذكره أن سعيدًا كان يميل إلى حفظ الألقاب خصوصًا أمام من يفد البعثة من الزائرين». وأشار سعيد من النافذة إلى الجانب الآخر من مجرى السيل في وادي حنيفة فأبصر دي جويري جماعة صغيرة قادمة من الرياض تجتاز حافة ذلك الوادي العميق في طريقها إلى بطنه الحصوي. وصل الخازن إلى القصر، وكان في معيته عدد من الرجال يحملون حزما من حرير تُعاني الانتفاخ جراء ما تكدّس بداخلها. وبعد تبادل القليل من الحديث الخاص بالإعداد للرحلة الوشيكة، أخرج الطبيشي من تلافيف ثيابه سيفًا من ذهب، «وفي حياء بارز، وود مفعم بشعور الصداقة، وبأسلوب خازن ينفذ أمر مليكه»، قلب ذلك السيف على صفحته، وحمله بكلتا يديه وقدّمه إلى دي جويري طالبًا إليه أن يُقدمه للسير أندرو. ولم يلبث الطبيشي أن أخرج من بين ثيابه أيضًا خنجرًا من ذهب من صناعة عربية قديمة في جراب مكسوّ بنوع من الجلد ناعم الملمس وملفوف في قماش مخملي ناعم يميل لونه إلى الاخضرار، مطرّز بخيوط الذهب، وقدّمه هدية لدي جويري. وضمت قائمة الهدايا أيضًا ساعات من الذهب هدية لسكرتارية الوزير. أما الحزم الحريرية التي راح سعيد يُدخلها

إلى الغرفة حزمة بعد أخرى، فقد ضّمت، وفقًا للعرف السائد، كسوات شرف من أميز الأنواع، وعباءات زينت أطرافها بخيوط الذهب، وأزياء عربية كاملة. وظل الطبيشي ملازمًا لأفراد البعثة حتى ذهابهم لوداع الملك ثم سار في معيتهم بعد خروجهم من القصر حتى غادروا أسوار المدينة، كما رافقهم إلى تلك المنطقة أيضًا فؤاد بيه حمزة.

وينتقل دي جويري بعد ذلك ليحدثنا عن وصوله الحجاز ويتحدث في لؤم بارز عن مكة المكرمة وشعائر الدين الإسلامي ولعلنا نمسك عن ذكره ذلك لأنه لا يتصل بموضوعنا. ولكن يُمكن الإشارة إلى ما ذكره عن كسوة الكعبة المزينة بآيات من القران التي منها: إن كل من يعبد رب هذا البيت سيُعطى طعامًا يقيه الجوع ويلقى الأمن، ولن يخاف بعد ذلك أبدًا. «وهذه الكلمات هي من مفردات صاغها أحد العرب بوحي من الله، وقد مضى عليها ثلاثة عشر قرنًا لكنها ظلت حيّة ليقرأها الناس في كتاب المحمديين المقدس الذي يضمّ أحاديث الرسول ﷺ التي تمّ تسجيلها بعد ذلك بأمر من خليفته عثمان»[1].

ذيل الكتاب

أولا: التنمية وانعكاساتها

ذيّل دي جويري كتابه بعدّة ملاحظات كتبها في فترة تالية لزيارته لاحظ فيها أن «العربية العجوز» قد أخذت تتبدل. فمنطقة الكثبان البكر التي استقبلتهم حين نزلوا من الشراعية التي أقلتهم من البحرين إلى الساحل الشرقي من شبه الجزيرة العربية قد تبدل حالها، وغدت «مدينة أمريكية ومركزًا لشركة النفط الأمريكية»[2]. أصبح لها رصيف ميناء، وباتت تضمّ رافعات ومنصّات نفط وخطوط أنابيب وخطوط برق ومخازن، وكل مستحدث من الاختراعات من شأنه أن يخدم عمليات التنقيب عن النفط واستخراجه. أصبح في المنطقة سيارات تراها مسرعة تحمل العمال النشطين المتعجلين للحاق بمواعيد أعمالهم. ويضيف قائلًا: إن التغيير الفجائي الذي اجتاح هذه المنطقة هو تغيير شامل كامل يكشف تباينًا صريحًا بين القديم والجديد وينقل قطعة من أمريكا إلى هذه المنطقة من شبه الجزيرة العربية. «يبرز البدوي من خبائه في دياره البعيدة الواقعة بين ثنايا الجبال الجرداء ممتطيًا بعيره في هذا الحرّ اللاهب، ويمرّ بالمعسكر الذي يضمّ الحفارات المجلوبة من تكساس وكاليفورنيا، ويسكن في غرفه المكيفة رجال يتناولون المياه المثلجة، فيبادرهم بالسلام: السلام عليكم، ويأتيه الرد بلغة مغايرة: أوكي بوي. يعتد هذا البدوي بإرثه القديم، ويعتزّ بدينه، واستقلاله السياسي، وكبريائه، فيما يعتدّ الآخرون بمنجزاتهم الصناعية، وبالنجاح العلمي الذي يحققونه». ويُعدد الكاتب المنجزات التي تحققت في هذه الفترة الوجيزة الفاصلة بين عامي 1935م و1946 م فيقول:

«يوجد على بعد نحو سبعمائة ميل من هذه المنطقة منجم ذهب ظل مهجورًا منذ القرن العاشر الميلادي حتى أعيد للحياة مرة أخرى بواسطة شركة أمريكية تعمل تحت إشراف مؤسسة التعدين السعودية. كان هذا المنجم يُعرف بمنجم «بوحران»، وقد أقطعه النبي ﷺ لصاحبه الموثوق به بلال بن الحارث المزيني مكافأة له». وعُرف هذا المنجم لاحقًا باسم منجم بني سليم في إشارة للقبيلة التي كانت تتجول في منطقته. وكان سليمان (عليه السلام) هو أول من شرع في التعدين في ذلك المنجم الذي بدأ الآن يستعيد نشاطه في عهد الملك ابن سعود. «والشكر للاستثمارات الأمريكية على هذه الأرض».

أصبحت الخطوط الجوية البريطانية لما وراء البحار تهبط في جدة مرة كل أسبوع، كما تمّ تشغيل مهبط للطائرات في «البويب» التي لا تبعد عن الرياض سوى ساعة واحدة بالسيارة.

أخذت فرق مكافحة الجراد التي تستخدم الالآت الحديثة تجوب المناطق النائية من المملكة، وقد امتد هذا النشاط طيلة السنوات الثلاثة الماضية.

1. Ibid. p. 122-123.
2. Ibid. p. 129-135.

أصبح في المملكة طرق يصل طولها إلى خمسة عشر ألف ميل، كما أصبحت هناك طرق فرعية في المناطق التي «كنا قد شققنا دروبنا فيها بالسيارة بشقّ الأنفس». وبات هدير ماكينات سيارات النقل الضخمة من ذوات الست دواليب يُلعلع وراحت الأودية تعكس صدى تلك الجلبة . يقود هذه السيارات نجديون أصبحوا سائقين مهرة بعد أن كانوا يقومون بأعمال هامشية في ميناء جدة نظير أجور متدنية. وفتحت هضبة نجد التي ظلت مغلقة زمانًا، فحتى قبل نحو عشر سنوات لم يطرق تلك الهضبة سوى عدد قليل من الأوروبيين. يعود العديد من السائقين من رحلاتهم في تلك السباسب بقصص يروونها عن طرق جديدة استحدثوها فوق تلك الأرض، وعن تلال مجدبة اجتازوها دون عناء، وعن قرى دخلوها بالسيارة للمرة الأولى، وتراهم في مجالس الأمراء والتجار في جدال دائم: أي الطرق هي الأقصر، وأيها الأمثل؟ الأمر الذي يُشعر المرء بذلك الجو الذي ساد إنكلترا في عهد إليزابيث. لقد أصبح طريق الألف كيلومتر عبر شبه الجزيرة العربية إلى الرياض طريقًا لا يُثير قلق السائقين الذين باتوا ينطلقون عبر رماله المجدبة دون تردد، لا يبدون من الخشية إلا أقل من تلك الخشية التي يبديها سائق سيارة أجرة يذهب بها من لندن إلى نجع قريب منها. دخلت السيارات إلى الأودية ووصلت بين الواحات الكبيرة، وأصبح من الممكن للسيارة أن تقطع مسافة أربع وثلاثين ألف كيلومتر من عدن إلى بغداد عبر هذه الطرق التي شُقّت حديثًا.

شجع الملك بعثة التنصير الأمريكية على العمل، وتمكن أطباؤها من التوغل في مناطق بعيدة في العارض والقصيم. وحمل الأطباء معهم إلى النساء في حائل والإحساء فكرة العناية بصحة الطفل، فأصبحن يرغبن في تعاطي «الحقن وبات الدواء هو الموضة التي يتسابقن للحصول عليها». ووصلت تجهيزات الأشعة السينية إلى العاصمة فيما وفد أطباء من الشرق الأدنى (الليفانت) لتنظيم عمليات الحجر الطبي.

خبراء زراعة تدرّبوا في الولايات المتحدة الأمريكية على استزراع الصحراء قضوا ستة أشهر في المملكة يبحثون في سبل تطوير الزراعة، وقدّموا بعد ذلك إلى الملك تقريرًا واعدًا بشّر بإمكانية تطوير الزراعة في المملكة، وزيادة الست وعشرين ألف فدان المزروعة حاليًا في الإحساء إلى الضعف. كما بشّر التقرير بإمكانية مضاعفة الإنتاج البستاني من الفاكهة والعمل على إدخال المناحل فيها لإنتاج العسل، وأوصى التقرير بالعمل على تطوير الزراعة الحقلية بتحسين نوع بذور القمح المحلية وإدخال أنواع جديدة من المحاصيل الزراعية. وكشفت هذه البعثة أيضًا عن وجود مخزون مائي في بعض المناطق، وأوصت باستخراجها وتطوير وسائل الري وحفر قنوات وإنشاء خزانات لخدمة الإصلاح الزراعي المنشود.

تم إدخال اللاسلكي الذي ربط بين أجزاء المملكة، وأمكن الملك بذلك أن يتصل هاتفيًا وقت ما يشاء، صباحًا أو مساءً، بجميع الحكام الإقليميين، كما بات الديوان الملكي يستقبل الأخبار التي ترده عبر هذا الجهاز من عواصم العالم الكبرى. وخدم اللاسلكي المحمول على سيارات النقل الضخمة أيضًا الملك خلال جولاته الصحراوية في الربيع، كما تمّ الاستفادة من هذه السيارات أيضًا في حمل المولدات الكهربائية إلى مخيم الملك إضافة إلى نقل الأرشيف وغير ذلك مما يخص الشؤون الإدارية، ليس ذلك فحسب إنما حملت تلك السيارات إلى معسكر الملك ما يتطلبه المطبخ من أدوات، وما يتطلبه الحمام والخدمات الحيوية الأخرى في المعسكر .

أدخلت اللغة الإنكليزية إلى مناهج التدريس، ويقوم بتدريسها «شباب ملتحون» من أبناء وسط شبه الجزيرة العربية نالوا تعليمهم في جامعة القاهرة.

زارت الرياض بعثة عسكرية أمريكية، ووصل مدربون أمريكان وإنكليز إلى الطائف لتدريب الجنود السعوديين من الشباب.

استجاب البروتوكول لشيء من التغيير، فأصبح الملك يعرف بجلالة الملك بينما كان يُشار إليه سابقًا بطويل العمر.

بعد أن يُعدد دي جويري هذه الإنجازات يُقدّر «أن الملك قد فرغ من تنفيذ ثلثي ما أزمعه من إصلاحات. فقد استعاد دور أسرته، وعمل على إحياء تعاليم الإسلام، وجدد منظومة الأمن الداخلي، لكنه لم يتفرغ بعد للتخطيط للنمو الاقتصادي. فوزارة المالية لا تزال ضعيفة، والخدمات الإدارية في المملكة ما عادت تستطيع تحمل وطأة العبء الثقيل الواقع عليها. قامت وزارة المالية منذ فترة ما قبل الحرب بتحمل مسؤولية امتيازات الاستثمارات الصناعية وبأعباء المشاريع الزراعية كذلك. وقد أبدت هذه الوزارة بقيادة رئيسها عبد الله السليمان إبداعًا متنوعًا. فقد قامت بنشاط مشهود بعد أن انحسرت حدة النشاط الوهابي منذ عام 1930م، وتمكنت في هذه البرهة الوجيزة من شقّ العديد من القنوات، وترميم مئات الآبار، ولكن هذه الجهود لم تكن ناجعة فقد ابتلعتها أعباء الحرب».

يأخذ دي جويري بعدئذ في تحليل نتائج هذا التطور الصناعي على المجتمع السعودي ويرى أن الوقت لا زال مبكرًا لإجراء مثل هذا التقويم، ولكنه يُشير إلى أن توفر الطعام والانتظام في تناول الوجبات، وممارسة الحركة والتدريب العضلي، سيكون له تأثير كبير على طبيعة الجمهور. ويُلاحظ أن شباب البدو من ذوي الأجسام الهزيلة الذين كانوا يرضعون جفاف الصحراء «أصبحوا أكثر جمالًا بعد أن عملوا في حقول النفط لمدة ستة أشهر فقط فاكتسبوا لونًا برونزيًا، وباتوا أكثر رشاقة جراء الدربة الرياضية التي حصلوا عليها». وأشار إلى أن التغيير المكتسب سيكون واضحًا في الجيل التالي. ويرى الكاتب أن الحكومة السعودية قد تولي الزراعة والطب الأولوية في خدماتها، وستعمل على الاهتمام بتطوير الخدمات الصحية وتطوير المجالات الزراعية، وسينجم عن هذه الجهود ارتفاع كبير في عدد السكان «يُمكن أن يُستبان وضوحه قبل نهاية هذا القرن».

وينظر الكاتب بعدئذ في تأثير التقدم الصناعي على هذا «الدين القديم المحافظ بطبيعته»، ويرى أن التغيير لابد قادم رغم الحرص على تجنب كل شيء يُمكن أن يُلحق الضرر به. فالإبحار في هذا المجرى الوسطي ليس بالأمر السهل. ويُشبه الكاتب هذه الحركة الصناعية الحديثة بالنهر المتخلج الذي يتلوى في السهل تحبس جريانه سلسلة من العقبات فيتياسر مرة ويتيامن أخرى، ولكن إذا تغيرت الظروف، وتدفقت من خلف الصخور مياه الفيضان الهادرة التي أخذ وميضها يبرق من بعيد، فيمكنها حينئذ أن تشقّ طريقها إلى البحر بعنف. ويخلص الكاتب إلى القول: « لم توجد منذ عصر الرسول ﷺ لحظة فارقة في شبه الجزيرة العربية كهذه اللحظة، فكيف يُمكن لهذه المنطقة أن تواجه مأزقها في قوة وثبات؟... إن الجزيرة العربية قد أخذت الآن تُفارق العزلة التي عاشتها حتى هذه الفترة ، لقد مرّ على شبه الجزيرة العربية وهي تكتم أسرارها وحضارتها ألفا سنة، ولم يطوها النسيان بعد. فهل يتحتم عليها أن تتخلى عن ذلك كله لتتلقى أنواعًا من الفوائد الأخرى التي سيقدمها لها الغرب. يقع على الجزيرة العربية أن تتخلى عمّا يسرها وما تعتز به من أنها منطقة معزولة تحتضن الحرم المكي، قلب الإسلام، وذلك حتى تتمكن من أن تزيد من حصادها».

ونكتفي بهذا القدر من تنبؤات دي جويرى التي جانبها الصواب حيث رأى أن حضارة الآلة وطموحاتها الجديدة ومحرماتها وطبيعة فلسفتها لا تتفق مع «شرع محمد وتراث أهله». ورغم القدر الكبير من الصواب الذي تتسم به نبوآت مثل هؤلاء الاستخباريين الغربين في الأمور السياسية عمومًا إلا أنهم حين يتناولون ما يخصّ الإسلام يخلطون ولا يهتدون. ولعل التاريخ القريب قد كذّب نبوءة دي جويري، فانفتاح هذه المملكة على العالم قد زاد ألقه بكونها مأوى الحرم المكي، وفيما لم يزد استخدام الآلة والتقنيات الحديثةفي الصناعة وما نجم عنها من فوائد «شرع الله» إلا قوة وثباتًا بما استحدثته المملكة من معاهد وجامعات ومؤسسات في الداخل والخارج عُنيت بدراسته ونشره في العالم المعمور.



خريطة الجزيرة العربية من كتاب العنقاء العربية.



نص قبطي باللهجة البحيرية

لماذا تحول المصريون إلى اللغة العربية؟



د . ماهر أحمد عيسى

أستاذ مساعد اللغة المصرية القديمة بكلية الآثار، جامعة الفيوم

أستاذ مساعد اللغة المصرية القديمة بكلية الآثار، جامعة الفيوم، ومدير تحرير المجلة العلمية لكلية الآثار، جامعة الفيوم "شدت"، وأستاذ زائر بجامعة ليدن، هولندا. حاصل على الدكتوراه والماجستير في الآثار المصرية القديمة من كلية الآثار جامعة القاهرة بالإشراف المشترك مع جامعة ليدن بهولندا. كتب عددًا من المقالات والدراسات العلمية المنشورة في دوريات علمية وكتب مستقلة، وشارك في عدد من المؤتمرات العربية المهتمة بالآثار والحضارات القديمة، وله دراسات متخصصة في اللغة القبطية ولهجاتها.

جميع الصور الواردة في هذا المقال من اختيار الكاتب

يلفت النظر أمر تحول المصريين من التحدث باللغة القبطية، آخر مراحل اللغة المصرية القديمة، إلى اللغة العربية، ويرجعه البعض إلى تحول المصريين إلى الإسلام، لكن الكثير من الشعوب قبلت الإسلام، ولم تتحول إلى اللغة العربية. وبالتالي فإن تحول المصريين إلى العربية له أسباب أخرى يوضحها البحث.

المقدمة

من اللافت للنظر أن تجد شعبًا يترك لغته التي استمر في التحدث بها لآلاف السنين، ويتحدث لغة أخرى، بل وأن تتمّ هذه العملية في خلال قرنين من الزمان. فقد تحول المصريون من التحدث بالمصرية القديمة إلى اللغة العربية مع نهاية الألف الأول للميلاد. ورغم أن بعض الباحثين يُرجع ذلك إلى الفترة التي تلت دخول الإسلام والعربية مصر[1]. وبالتالي يذهبون إلى أن تعريب الثقافة المصرية وتحول الكثير من أهلها إلى الإسلام كان هو السبب الرئيس لتلك التغييرات الكبيرة[2].

تحاول هذه الدراسة أن تنظر للأمر بصورة مغايرة، وترى أن هذا الطرح يفتقد الدقة، حيث ترصد الكثير من التأثيرات العربية والمصرية القديمة المتبادلة، منذ فترة مبكرة سبقت دخول الإسلام إلى مصر[3]. ويذهب البعض إلى أن اللغة العربية سبقت الإسلام إلى دخول مصر؛ بل كانت عاملًا مساعدًا لانتشار الإسلام فيها. ويبدو أن التعريب في مصر كان لا يسير جنبًا إلى جنبٍ مع انتشار الإسلام؛ حيث إن استخدام العربية في مصر زاد بشكلٍ ملحوظ في نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الميلاديين، في حين أنه حتى القرن الرابع عشر لم تكن غالبية السكان من المسلمين[4]. ويدل ذلك ببساطة على نوع من التواصل الحضاري بين ثقافة الجزيرة

1. شنودة ماهر اسحق ويوحنا نسيم: **تراث الأدب القبطي**، (القاهرة: 2003)، ص20.
2. يعتبر بعض الباحثين أن قرار تعريب الدواوين الذي أصدره والي مصر عبد الله بن عبد الملك عام 706 م. من أهم الأسباب التي أدت إلى تعريب الثقافة المصرية، بالإضافة إلى سرعة انتشار اللغة العربية بين جموع المصريين على اختلاف عقائدهم الدينية. ومسارعة الكُتّاب إلى تعلم اللغة العربية للاحتفاظ بوظائفهم في الدواوين مما ساعد على انتشار اللغة العربية، فهي لغة الحاكم، وهى الوسيلة للوصول إلى المراكز القيادية. ولكن السؤال: لماذا لم يفعل المصريون هذا من قبل مع اليونانيين؟ بالرغم من فرض اليونانيين اللغة اليونانية كلغة رسمية للبلاد؟
3. إن تحديد بدء اتصال الجزيرة العربية مع مصر يبدو أمرًا صعب المنال، خاصة في ظل ما هو متاح من مصادر يكتنفها الغموض وتتسم بالعموم في كثير من الأحيان، ولكن يكاد المرء يجزم بأن تاريخ علاقة الجزيرة العربية بمصر تضرب في أعماق القدم، فالتأثيرات الحضارية المشتركة بينهما تقضي إلى أن ثمّة اتصالًا بين مصر والبلدان الواقعة شرقها وشمالها الشرقي منذ عصور ما قبل التاريخ. لمزيد من المعلومات انظر: سعيد بن فايز إبراهيم السعيد: **العلاقات الحضارية بين الجزيرة العربية ومصر: في ضوء النقوش العربية القديمة**، (الرياض: 2003)، ص 11-15.
4. وذلك على خلاف ما حدث في الأندلس مثلًا، حيث كان انتشار الإسلام أسبق وأسرع من اللغة العربية. انظر:
Petra Sijpesteijn, "What do you mean, Arabic? Inaugural Lecture: Leiden University". (http:/www.leidenuniv.nl/newsevents)

العربية ومصر قبل ظهور الإسلام. ومن المعروف أن اللغتين العربية والمصرية القديمة (القبطية) تجمعهما مجموعة لغوية واحدة، وهى مجموعة اللغات الأفرو-آسيوية (Afro-Asiatic) كما اصطلح على تسميتها علماء اللغة[1]. وقد ثبت ارتباط هذه المجموعة اللغوية بعضها ببعض في أصولها البعيدة[2]. أي أن التقارب اللغوي بينهما أمر طبيعي، ولكن لا يستبعد هذا أن تتأثر إحداهما بالأخرى[3]. ويتبادر إلى الذهن سؤال، لماذا عندما بدأ الإسلام ينتشر خارج شبه الجزيرة العربية قبلت بعض الشعوب الإسلام واللغة العربية وقبل البعض الآخر الإسلام فقط؟ وسوف تركز هذه الدراسة على مصر كنموذج للنوع الأول، حيث قبل المصريون الإسلام واللغة العربية معًا. وقد قُسّم البحث إلى عناصر رئيسة: في البداية نبذة مختصرة عن اللغة المصرية القديمة بمراحلها وخطوطها المختلفة، ثم العلاقات بين مصر والجزيرة العربية منذ العصور القديمة، ثم اللغة العربية والمصرية القديمة (متمثلة في مرحلتها الأخيرة وهي القبطية). وأخيرًا مناقشة الأسباب التي أدت إلى تحول المصريين إلى اللغة العربية.

أولًا: اللغة المصرية القديمة

إن اللغة المصرية القديمة هي تلك اللغة التي تحدث بها المصريون القدماء، والتي بقيت مستخدمة بجانب العربية متمثلة في مرحلتها الأخيرة وهي القبطية، حتى بعد أن تحول المصريون إلى اللغة العربية في الألفية الثانية بعد الميلاد، خاصة في الصعيد وبعض الأماكن النائية. ولا تزال موجودة في كثير من العبارات والكلمات في لغتنا الحالية[4]، والتي يُطلق عليها اللهجة العامية المصرية[5]. إن اللغة المصرية القديمة، لغة بائدة الآن ومنذ زمن، ومعرفتنا بها لا تأتي إلا من خلال مجموعة من النصوص، التي وصلت إلينا. لذلك عندما نتعلم اللغة المصرية القديمة، يكون الهدف الرئيس استخدامها كأداة لقراءة النصوص القديمة.[6] حيث إن اللغة تُنقل بالتواتر، أي يتوارثها الأبناء عن الآباء والأجداد عن طريق السماع والتلقين. وإذا كانت من اللغات التي تكتب، فبعد أن يتعلمها الصغير من المجتمع المحيط به، من حيث الألفاظ والتحدث، يمكن أن يتعلم طريقة كتابتها وقراءتها بعد ذلك. فإذا انقطع هذا التواتر، أصبحت من اللغات البائدة.

1. عرفت هذه المجموعة اللغوية سابقًا باسم مجموعة اللغات السامية - الحامية (Hamito-Semitic). وتُعدّ هذه المجموعة اللغوية من أكثر المجموعات اللغوية انتشارًا في العالم. وتشمل مناطقها الجغرافية - من العصور القديمة حتى الوقت الراهن - شرق البحر المتوسط وشمال أفريقيا وغرب أسيا. لمزيد من المعلومات، انظر:
   I.M. Diakonof: **Semito-Hamitic Languages. An Essay in Classification**, (Moscow: 1965) , P. 9 ff.
2. على فهمي خشيم: **القبطية العربية، دراسة مقارنة بين لغتين قريبتين شقيقتين**، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2003)، ص 10.
3. Antonio Loprieno, **Ancient Egyptian: A linguistic introduction,** (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), P. 1.
4. يُمكن تعريف اللهجة العامية المصرية، بأنها عبارة عن خليط من اللغة العربية، وما تبقى من تراث اللغة المصرية القديمة في مرحلتها الأخيرة (القبطية) من ألفاظ وجمل وتراكيب لُغوية مختلفة. وقد قسّم علماء اللغة العربية ولهجاتها ألفاظ اللهجة العامية المصرية إلى ثلاث أنواع: 1- مفردات مبنية على اللغة العربية ولهجاتها. 2- مفردات مبنية أو منحوتة من أصل اشتقاقي قديم (اللغة المصرية القديمة والقبطية). 3-مفردات ليس لها أصل اشتقاق عربي أو مصري قديم، وإنما نتجت عن المتغيرات الحالية. راجع:
   عبد القادر المغربي، دراسة في اللهجة المصرية، **مجلة مجمع اللغة العربية**، (الجزء الثالث)، ص 290 وما بعدها.
5. Emile Maher Ishaq: **The Phonetics and Phonology of the Bohairic Dialect of Coptic, and the Survival of Coptic Words in the Colloquial and Classical Arabic of Egypt, and of Coptic Grammatical Constructions in Colloquial Egyptian Arabic,** 2 vols. (Oxford: 1975); G.P. sobhy: **Common Words in the Spoken Arabic of Egypt of Greek or Coptic Origin,** (Cairo: 1950); W.B. Bishai: "Coptic Influences on Egyptian Arabic", **Journal of Near Eastern Studies 23** (1964), PP. 39-47; Emile Maher Ishaq: "Egyptian Arabic Vocabulary, Coptic Influence on", **in Coptic Encyclopedia** Vol. 8 (New York: Macmillan, 1991), PP. 112-118.
6. James P. Allen: **Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs** (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. ix

تنتمي اللغة المصرية القديمة لمجموعة اللغات الأفرو-آسيوية،[1] (الحامية - السامية سابقًا).[2] إذ إن هذه اللغات سواء الآسيوية (العربية، العبرية ، الآرامية ، والبابلية)، أم الأفريقية (غالا، الصومال، ولغات شمال إفريقيا)،[3] تشترك في خصائص وسمات معينة تجعل من الأفضل جمعهما تحت مُسمى مجموعة لغوية واحدة. إن ارتباط اللغة المصرية القديمة بلغات هذه العائلة اللغوية واضح وجلي؛ حيث تجمعهم جميعًا أوجه تشابه وتقارب،خاصة في بناء الجملة والكلام، والجذع الثنائي ثم الثلاثي للكلمة، بالإضافة إلى عدم وجود حروف الحركة. حيث كانت نشأة الكلمات الأولى من صوتين (غالبًا ما يكون حرفًا متحركًا، وآخر ساكنًا)، وهو ما يُطلق عليه المقطع الصوتي القصير، والذي كان يُمثل أصوات الطبيعة. وبعد ذلك أُضيف إليه حرف أو أكثر في بداية الكلمة أو وسطها أو آخرها، التي كونت المقاطع الصوتية المختلفة.[4]

مراحل اللغة المصرية القديمة

تُعدّ اللغة المصرية القديمة واحدة من أقدم اللغات المدونة في العالم، وأكثر اللغات التي استخدمت في الحياة اليومية لأكثر من أربعة آلاف عام[5]، إذ تعود النصوص المسجلة بها تقريبًا إلى عام3200 قبل الميلاد، وتستمر حتى عام 1100 بعد الميلاد، وإن استمرت بعد ذلك قرابة المئتي عام مستخدمة في كتابة النصوص الليتورجية المسيحية (نصوص الطقوس الدينية، والتي يتوارثها أبناء الكنيسة المصرية)[6]. ولأن اللغة كائن حي إن لم تتطور تموت، فقد مرت اللغة المصرية القديمة بكثير من التغييرات والتطورات في الشكل والمضمون، حيث كُتبت بأكثر من خط، ومرت بأكثر من مرحلة لغوية. واختلفت الصيغ المعيارية المكونة لجملها من مرحلة لأخرى كي تواكب متطلبات الحياة.[7] بالإضافة إلى امتدادها الذي شمل مصر كلها، ولذلك يجب عند التعامل مع اللغة المصرية القديمة أن نضع في الاعتبار دائمًا من أين هذه النصوص (المكان)، وإلى أية فترة زمنية تعود (الزمان) كي نستطيع استنطاق مدلولها بشكلٍ صحيح.[8] وقد قسّم الباحثون تطور اللغة المصرية القديمة إلى مراحل، ترتبط كل مرحلة منها بشكل أو بآخر بفترة تاريخية محددة. إذ إن استخدام مصطلح ما يرتبط بمرحلة لغوية في تطور اللغة ولا يتوقف فقط على الفترة الزمنية، بل يتأثر كذلك بالمعايير الاجتماعية والنصوص المستخدمة في ذات الفترة[9]. أما بالنسبة للمرحلتين الأساسيتين للغة المصرية القديمة فهما كالتالي:

1. Antonio Loprieno: **Ancient Egyptian, A linguistic introduction** (Cambridge: 1950), P. 1-8.
2. لم يعد هذا التعبير (السامي- الحامي) مستخدما منذ مدة، لأنه بُني على نظرية أن العالم مقسّم عرقيًا ولغويًا إلى ثلاثة مجموعات: المجموعة السامية، وذلك نسبة إلى سام بن نوح، والتي استقرت في آسيا. والمجموعة الحامية، نسبة إلى حام بن نوح، والتي استقرت في أفريقيا، وأخيرًا مجموعة يافث بن نوح، والتي استقرت في أوربا. وقد ثبت بالدليل القاطع خطأ هذه النظرية، حتى إنه عندما تّم اكتشاف الأمريكتين أطلق على سكانها الأصليين أولاد الشياطين، لأنه تعذر وضعهم في أيٍّ من المجموعات السابقة. وتعتبر اللغة العربية هي أكثر لغات المجموعة الأفرو-آسيوية استخدامًا وانتشارًا في الوقت الحالي.
3. James P. Allen: **Op. Cit.**, p. 1.
4. James P. Allen: **The Ancient Egyptian Language: An Historical Study,** (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), P. 12, P.31ff.
5. A. Loprieno: **Egyptian and Coptic. In Woodard, The ancient languages of Mesopotamia, Egypt and Aksum.** (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), PP. 153-184.
6. T. S. Richte: "Greek, Coptic, and the language of the Hijra: the rise and decline of the Coptic language in Late antique and medieval Egypt", in Hannah M. Cotton et al. (eds.), **From Hellenism to Islam: Cultural and linguistic Change in the Roman Near East,** (Cambridge: Cambridge University press, 2009), PP. 401- 446.
7. Wolfgang Schenkel: "Standardtheorie undinvertierte Standardtheorie", in **ZÄS 125** (1998), PP. 140-160.
8. Jean Winand: **Temps et aspect enegyptien: une approchesemantique,** (Leiden: E.J. Brill, 2006).
9. Friedrich Junge: **Late Egyptian Grammar, An Introduction, second English Edition,** translated by, David Warburton (London: 2002), P P. 17- 18.

اللغة المصرية المبكرة

يُمكن تقسيمها إلى مراحل، تتمثل في مرحلة اللغة المصرية في فترة النشأة الأولي أو الاختراع، ويمكن أن نطلق عليها اللغة المبكرة الأولى أو العتيقة، إشارة إلى أنها تُعبر عن اللبنة الأولى لوضع النظام الكتابي للغة المصرية القديمة، وتمتد من 3200 إلى 2600 قبل الميلاد، وكتبت فيها اللغة بالخطين الهيروغليفي والهيراطيقي، وتُعدّ أهم نصوص هذه المرحلة: النصوص الجنائزية (مثل نصوص الأهرام)،[1] ثم النصوص الأدبية (مثل قصة الملاح الغريق، وقصة الفلاح الفصيح).[2] بالإضافة إلى العديد من النصوص المتنوعة مثل نصوص النصائح،[3] والتراتيل والصلوات الدينية، والنقوش التاريخية، والنصوص الإدارية المختلفة. ويمكن تحديد نطاق مرحلة اللغة في مرحلتها المبكرة أو العتيقة ما بين الأسرتين الأولى والثامنة من تاريخ مصر القديمة، وتبدو مظاهرها اللغوية في سمات مميزة نطقًا وكتابةً، وصرفًا ونحوًا، بتميزها بعدد من الأبنية اللغوية العتيقة، ويُمكننا تتبع هذه السمات من خلال آثار الدولة القديمة، وآدابها، خاصةً الأدب الديني متمثلًا في نصوص الأهرام.[4]

أما اللغة في مرحلتها المتوسطة أو الكلاسيكية وتؤرخ نصوص هذه المرحلة من 2600 إلى 1300 قبل الميلاد، وظهرت سماتها المميزة من منتصف الأسرة الثامنة، وحتى منتصف الأسرة الثامنة عشرة. وقد مثلت هذه المرحلة نضج اللغة المصرية القديمة، خاصةً على المستوى المُعجمي، والصرفي، والنحوي، وظهور تراكيب جديدة، كما ازدهرت أساليبها الأدبية متمثلة في الشعر والقصص والتعاليم الدينية، وكل ذلك تأثر بثراء اللغة، وأثر فيها.[5] ويدخل في هذه المرحلة: عصر الانتقال الأول، والدولة الوسطى، وعصر الانتقال الثاني، والنصف الأول من الأسرة الثامنة عشرة من الدولة الحديثة. وتجدر الإشارة إلى أنه قد استمر استخدام اللغة الكلاسيكية في النصوص الدينية حتى خضوع مصر للإمبراطورية الرومانية[6]. ويذهب المؤرخون إلى أن هذه المرحلة للغة المصرية القديمة هي أزهى عصورها من واقع ثرائها الأدبي،[7] بالرغم من تفاوت الظروف السياسية والاجتماعية بين القوة والضعف والتدهور.

اللغة المصرية المتأخرة

تتفرع إلى مراحل، هي اللغة المصرية في مرحلتها المتأخرة، أو في العصر المتأخر من الدولة الحديثة،[8] ثم مرحلة الديموطيقي، وأخيرًا المرحلة القبطية، وتؤرخ نصوص هذه المرحلة من 1300 قبل الميلاد حتى 1100 بعد الميلاد. وبالرغم من أن اللغة المصرية في عصرها المتأخر (1300 إلى 700 قبل الميلاد) كتبت أيضًا بالخطين الهيروغليفي والهيراطيقي، إلا أن خصائصها النحوية والصرفية مختلفة بشكل كبير عن المراحل السابقة لها.[9] ومن نصوصها قصة الأخوين، وقصة ون آمون بالإضافة إلى نصوص إدارية ترجع إلى عهد الرعامسة.[10] أما مرحلة الديموطيقي (من 700 قبل الميلاد وحتى 100 ميلادية)، وعلى الرغم من تشابه خصائصها القواعدية من صرف ونحو مع اللغة المصرية في

1. E. Hornung: **The Ancient Egyptian Books of the Afterlife,** translated by, D. Lorton. (New York: Cornell University Press,1999).
2. Miriam Lichtheim,Ancient Egyptian Literature,3 vols. (California: University of California Press, 1975).
3. محرم كمال: **الحكم والأمثال والنصائح عند قدماء المصريين،** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1998).
4. Harold M. Hays: **The Organization of the Pyramid Texts,** vol. 1, (Leiden: Brill, 2012).
5. J.F. Borghouts: **Egyptian: An Introduction to the Writing and Language of the Middle kingdom,** vol. 1, (Peeters-Leuven: 2010), P. 4 ff.
6. James P. Allen: **Middle Egyptian, Op. Cit.,** P. 2
7. James P. Allen: **OP. CIT.,** P. xi.
8. Friedrich Junge, **OP. CIT.,** P. 17.
9. James P. Allen: **OP. CIT.,** P. 2.
10. Jaroslav Černy: **Late Ramesside Letters, Bibliotheca Aegyptiaca IX,** (Brussels: 1939).

مرحلتها المتأخرة إلى حدٍ كبير[1]، إلا أنها كُتبت بشكل مختلف من حيث الاختزال والاختصار والتحوير، وسُمي هذا الشكل من الكتابة بالخط الديموطيقي[2]. وقد استمرت نصوص هذه المرحلة سواء النصوص الأدبية أو الإدارية حتى خضوع مصر للإمبراطورية الرومانية. ويُمكن القول أن النصوص المصرية القديمة قد اختفت من مجال الكتابة، حتى ظهرت الكتابة القبطية مع نهايات القرن الثالث وبدايات القرن الرابع الميلاديين. واضطر المصريون القدماء إلى الكتابة باللغة اليونانية في معاملاتهم اليومية في الفترة ما بين نهاية القرن الأول وحتى بداية القرن الرابع الميلاديين، أي منذ اختفاء الكتابة الديموطيقية، وحتى ميلاد الكتابة القبطية، وكانت اللغة اليونانية هي اللغة الرسمية للدولة.

تبدأ شواهد مرحلة اللغة المصرية القديمة في مرحلتها المتأخرة في الظهور بداية من النصف الثاني من الأسرة الثامنة عشرة من عصر الدولة الحديثة، وحتى الأسرة الخامسة والعشرين، حيث شهدت الأسرة السادسة والعشرين (فترة الإحياء أو التقليد) محاولات لإعادة الكتابة باللغة في مرحلتها الكلاسيكية «لغة العصر المتوسط». وتميزت هذه المرحلة بظهور سمات لغُوية وصرفية جديدة، وتطور بعض التراكيب النحوية، إضافة إلى تغيرات في طريقة الكتابة.[3] بدأت مرحلة الديموطيقي منذ القرن السابع قبل الميلاد (عصر بسماتيك/ الأسرة الصاوية)، واستمرت حتى القرن الأول الميلادي في المعاملات، وإن استمرت بشكل متفرق وضئيل حتى القرن الخامس الميلادي. وقد سُميت بالمرحلة الديموطيقية نظرًا لظهور السمات اللغوية المميزة لها في النصوص المكتوبة بالخط الديموطيقي.[4] واستخدام الأسلوب الإملائي في الكتابة بما يُسمى «الأسلوب الصوتي». على خلاف الأسلوب المستخدم السابق الذي يُطلق عليه «الأسلوب الهجائي».[5] وكانت هذه المرحلة أكثر قربًا للغة المنطوقة. وقد استمرت المرحلة الديموطيقية قرابة الألف عام، لم يكن خلالها الخط الديموطيقي وحدة واحدة، بل وجدت به الكثير من الاختلافات والفروق. وذلك باختلاف الموقع الجغرافي، والفترة الزمنية. وكذلك وجدت بعض الاختلافات في الكلمات، والتراكيب والتشكيلات اللغوية، وبناء الجملة. وفي القرن الثاني الميلادي، نلحظ من خلال الشقافات الديموطيقية من مدينة «ماضي» بالفيوم التحول الفريد في الديموطيقية من كونها مجرد «رموز صوتية ومقطعية» إلى «أبجدية»؛ حيث خُلِطَت اليونانية (كلمات ونقوش) بالديموطيقية في نوع من التمارين المدرسية، بل وكُتِبَت الكلمات المحلية باستخدام الأبجدية، ولكن لم تُكتب لهذه المحاولات النجاح.[6]

أما آخر مراحل اللغة المصرية القديمة فهي المرحلة القبطية، والتي حُدِرت مباشرة (لغةً وكتابةً) من المرحلة الديموطيقية تقريبًا في القرن الثالث قبل الميلاد،[7] حيث كانت محاولاتها الأولى لنسخ وتدوين اللغة المصرية القديمة بالأبجدية اليونانية محاولات مضطربة غير منتظمة ومصنّفة، فلم تكتمل ملامحها المميزة كمرحلة قائمة بذاتها إلا بعد بضعة عقود من بداياتها التي عُرفت بالمصطلح (Proto- Coptic)، أي: «بواكير اللغة القبطية»، أو (Pre-Old Coptic)، أي: «ما قبل القبطية القديمة».[8] وقد لعبت المرحلة القبطية دورًا كبيرًا في دراسة اللغة المصرية القديمة خاصةً، وعلم المصريات عامةً، حيث إن التطور الرئيس في دراسة اللغة

1. S.P. Vleeming: "La Phase initiale du démotiqueancien", **CdE 56** (1981) , PP. 31-48.
2. Erich Lüddeckens: "Demotisch", **LÄ 1**, PP. 1052-56.
3. Abdel-Mohsen Bakir: "Egyptian Epistolography from the Eighteenth to the Twenty-First Dynasty", **Bibliothèqued'Étude 48,** (Cairo: 1970).
4. Janet H. Johnson: "Remarks on Egyptian Verbal Sentences", **Afroasiatic Linguistic 5,** 5 (1971), PP. 153-172.
5. Erich Lüddeckens: "Demotisch", **LÄ 1,** PP.1052-1056.
6. Sarah J. Clackson: "Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri", in Arietta Papaconstantinou (ed.), **The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the cAbbasids,** (Great Britain: Ashgate, 2010), P.76.
7. R.S. Bagnall: **Egypt in Late Antiquity,** (Princeton: 1993), PP. 235:240.
8. Jan Quaegebeur: "Pre-Old Coptic", in: **Coptic Encyclopedia** 8 (New York – Macmillan: 1991), PP. 190:191.

المصرية القديمة، قد بدأ عند العلماء الغربيين على يد العالم (Athanasius Kircher) في القرن السابع عشر الميلادي، والذي يُعتبر أول من ألف في قواعد اللغة القبطية، واستعان في وضع كتابه بكتابات بعض القدماء.[1] وقد فتح كتابه المجال أمام الكثيرين لدراسة اللغة المصرية القديمة. بل إن شامبليون[2]، والذي ينسب إليه الفضل في فك طلاسم ورموز اللغة المصرية القديمة، قد بدأ بحوثه بعد إجادته للغتين القبطية والعربية، لأنه أدرك مبكرًا أهمية اللغتين. إن المرحلة القبطية قد خضعت للتطوير الكتابي (حيث نقلت اللغة المصرية القديمة من الكتابة التصويرية إلى الكتابة ذات الأبجدية) واللغوي، لا سيما حين استوعبت وهضمت التأثيرات اليونانية.[3] إن التحول للخط القبطي، بل واللغة القبطية ذات الخصوصية – كان استجابة للتطورات التاريخية في نظم الكتابة في منطقة الشرق الأدنى القديم، وربما أيضًا لظروف محلية معينة. سارت اللغة المصرية القديمة من مرحلة لغوية إلى أخرى، ووفق ذلك تطورت.

خطوط اللغة المصرية القديمة

كتبت اللغة المصرية القديمة، عبر تاريخها الطويل بخطوط أربعة؛ ثلاثة منها من أصل واحد، وهي الهيروغليفي، والهيراطيقي، ثم الديموطيقي، والتي تُعبر عن الكتابة التصويرية. أما الرابع فهو الخط القبطي، والذي يُعبر عن الكتابة الأبجدية، إذ لا ينتمي إلى الأصل السابق، وإنما هو خليط بين الحروف اليونانية القديمة وتطوير أو تطويع بعض العلامات القليلة من الخطوط التصويرية السابقة (الديموطيقية). وإن اعتقد البعض أن أصل الخط اليوناني يعود إلى الهيروغليفي بعد أن مر ببعض التغيير والتطوير من خلال رحلة طويلة عبر مجموعة من الخطوط الأخرى، والتي بدأت من الخط الهيروغليفي، الذي انتقل إلى منطقة سيناء حيث يعمل مجموعة من العمال من شمال شرقي مصر، والذين قاموا بتسهيل كتابة علامات الخط الهيروغليفي، واختصار عددها بقدر الإمكان وعُرف هذا الخط باسم [4] (Proto-Sinaitic) ، أي «ما قبل السينائي». والكتابة ما قبل السينائية، هي أول الكتابات التي عرفت الأبجدية بمفهومها الحديث، وقد استعملت فيها القيمة الصوتية لنحو ثلاثين علامة هيروغليفية للكتابة، وقد وجدت هذه الكتابة في سرابيط الخادم، حيث معبد الإله حتحور[5]. وانتقل هذا الخط الأخير بدوره إلى منطقة فينيقا، وأدخلت عليه بعض التعديلات، وعرف بالخط الفينيقي، الذي أخذه اليونانيون القدماء، وطوروه حتى ظهرت الأبجدية اليونانية القديمة.[6] ولعل هذا ما جعل بعض المؤرخين يذهبون إلى القول عن استخدام الحروف اليونانية لكتابة اللغة المصرية القديمة في القبطية، بأن «بضاعتنا ردت إلينا».

وتجدر الإشارة إلى أن إطلاق هذه المسميات على هذه الخطوط الأربع (الهيروغليفي، والهيراطيقي، والديموطيقي، والقبطي)، يرجع إلى الرحالة والمؤرخين اليونانيين القدماء الذين زاروا مصر في وقت مبكر، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وحاولوا تفسير معاني هذه الكتابات المختلفة من وجهة نظرهم. ومن ثم انتشرت هذه المسميات في كتب هؤلاء الرحالة، ثم في المؤلفات المتعددة عن حضارة وتاريخ مصر القديمة، عبر العصور المختلفة، حتى وصلت إلى العلماء المحدثين.

1. Okasha El-Daly: **Egyptology, the Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings,** (London: 2005), p. 58
2. يجب الإشارة هنا إلى أن بعض الباحثين ذكروا توصل بعض العلماء المصريين والعرب إلي ذات النتائج التي توصل إليها شمبليون وربما أكثر مما توصل إليه، وذلك قبله بمدة زمنية طويلة، راجع:

   Okasha El-Daly: **Op. Cit.,** p. 71 ff
3. Rodolphe Kasser: "Vocabulary, Copto-Greek", in: **Coptic Encyclopedia** Vol. 8 (New York: Macmillan, 1991), PP. 215-222; Hans Förster: **Wörterbuch der griechischen Wörter in den Koptischen Dokumentarischen Texten,** (Walter de Gruyter-Berlin: 2002), P.6
4. Wm.F. Albright: **The Proto-Sinaitic Inscription and Their Decipherment,** (London: 1966), P. 8
5. Brian E. Colless: "Proto-Alphabetic Inscriptions of Sinai", **Ancient Near Eastern Studies 28,** (1990), PP. 1-52.
6. Olaf Berggren: **Scripts Bibliotheca,** (Alexandrina: Alexandrina, 2002). p. 11

ثانيًا: العلاقات العربية المصرية القديمة

إن العرب (ونقصد بهم، ساكني شبه الجزيرة العربية) واللغة العربية كانوا معروفين لدى المجتمع المصري قبل الفتح العربي الإسلامي،[1] ويكفي الإشارة إلى الكم الكبير من النقوش العربية بلهجاتها المختلفة في الصحراء الشرقية، والتي كانت تتخللها الطرق التجارية الرئيسة بين مصر والجزيرة العربية، بالإضافة إلى أن الكثير من العرب قد استقروا في مصر عبر العصور. وعلى سبيل المثال ذلك الشخص المدعو زيد إيل (العربي الجنوبي)، الذي كان يعمل تاجرًا للبخور، والذي استقر في مصر إبان عهد بطلميوس الثاني، واعتنق الديانة المصرية القديمة، وأصبح فيما بعد أحد كهنة منف. وقد دفن على الطريقة المصرية القديمة، وكتب على تابوته المحفوظ بالمتحف المصري بالكتابة العربية الجنوبية القديمة.[2] وبالمثل كان للمصريين وجود في بلاد العرب. فتذكر قصة "سنوهي" التي دونت في عهد الأسرة الثانية عشر، أنه حين خرج مصري إلى بلاد شبة الجزيرة العربية، التقى من أهل الشام من تعرّف عليه وتحدث معه بلغته (اللغة المصرية القديمة)،[3] كما أن اللغة المصرية القديمة واللغة العربية ينتميان إلى عائلة لغوية واحدة. وهذا ما يجعلهما متقاربتين في التركيبات اللغوية والصرف والنحو، على عكس علاقة اللغة المصرية القديمة باللغة اليونانية مثلًا. ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين يذهبون إلى القول بأن معرفة المصريين للغة العربية كانت سببًا مساعدًا لانتشار الإسلام وليس العكس.[4] ومن الأمور المثيرة للدهشة وجود برديتين عربيتين مؤرختين (22 هجرية) 643 ميلادية؛ إحداهما تتعامل مع مسألة جمع الضرائب، والثانية إيصال ثنائي اللغة (يوناني – عربي) يحتوي علي توريد أغنام للجيش الإسلامي،[5] في وقت مبكر جدًا وحتى قبل تعريب الدواوين.

وقد أطلق المصريون القدماء على سكان المناطق الشرقية والشمالية الشرقية من مصر أسماء عديدة مثل: عامو،[6] شاسو، منتيو، وغيرها. ولكن أكثر هذه الأسماء انتشارًا في النصوص المصرية القديمة، هي كلمة عامو. وتعود أقدم كتابة لهذه الكلمة إلى عصر الدولة القديمة. ولم ترد الأسماء التي تُشبه المسميات المعروفة لجزيرة العرب أو لمناطقها المختلفة «ع ر ب أو أ ر ب» إلا في أواخر العصر الفارسي أو في عصر البطالمة. وقد وردت في قصص شعبية مصرية. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن المصريين القدماء اعتادوا في نصوصهم القديمة على تسمية الشعوب والمناطق الواقعة شرق مصر بمسميات عامة.[7] فقد وردت كلمة «أريبي» في قصة تدور حول الملك «بدى باست»، وكتبت هذه القصة بالخط الديموطيقي، وتعرف باسم «بردية كرال»[8]. ويُلاحظ أن هذه الكلمة تُشبه النطق القبطي

1. ويُمكن أن نذكر هنا أيضًا أن العرب يُنسبون إلى إسماعيل ابن هاجر المصرية (القبطية)، بل إن المصادر القبطية القديمة والحديثة كثيرًا ما تُشير إلى العرب باسم «أبناء هاجر»، ولعل هذا ضمن أشياء أخرى منها ما ذكره رسولنا الكريم محمد عليه الصلاة والسلام حين أوصى المسلمين بأهل مصر خيرًا حين يدخلونها فإن لهم بهم صلة رحمٍ وقربى، كما كان هو نفسه متزوجًا من مارية القبطية. وتجب الإشارة كذلك إلى أن قصة عمرو بن العاص معروفة كتاجر تردد على مصر، واطلع على مكانتها وغناها قبل أن يأتيها فاتحًا. لمزيد من المعلومات عن هذه النقطة، انظر:

   Okasha El-Daly: **Op. Cit.,** p. 17 ff

2. ماهر عيسي: «التأثيرات العربية في القبطية»، مؤتمر مجمع اللغة العربية بليبيا تحت عنوان: **الجذور المشتركة للحضارات العربية القديمة،** (طرابلس: 2010)، ص 273-291.
3. M. Lichtheim: **Ancient Egyptian Literature,** Volume I (Berkeley: University of California Press, 1973), PP. 223-33.
4. ماهر عيسي: **مرجع سابق،** ص 273-291.
5. P.M. Sijpesteijn: "The Arab Conquest of Egypt and Beginning of Muslim Rule", in R.S. Bagnall (ed.): **Egypt in the Byzantine World, 450-700,** (Cambridge: 2007), PP.446
6. ويمكن التقريب بين كلمة «عامو» المصرية القديمة والكلمة العربية «عم» و «أولاد العم».
7. سعيد بن فايز إبراهيم السعيد: **مرجع سابق،** ص 99.
8. W. Spiegelberg: **Sagenkreis des Königs Petuastis,** P. 65; Pap. Krall á Vienne, col. R. 1.26.

"Aribia"[1]. وكذلك تذكر بردية كتبت بالخط اليوناني يعود تاريخها إلى عام 222 قبل الميلاد عددًا من الرجال والنساء العرب (Aray، ArabiKss)[2]. ويجب الإشارة إلى الوثائق المحفوظة في أرشيف زينون، وتتحدث عن الجاليات العربية التي استوطنت مصر خلال العصر البطلمي، حيث وصفت بعض الأشخاص بأنهم عرب.[3] على الرغم من أن معظم أسمائهم لم تكن عربية؛ بل حملوا أسماء مصرية قديمة أو يونانية[4]. ويدل ذلك ببساطة على مدى اندماج هؤلاء العرب في مصر منذ فترة مبكرة.[5] وفي المقابل ورد اسم مصر «» في نقش جبل رم (2)[6]. ولكن تاريخ هذا النص حوله جدل كبير بين العلماء. وتجدر الإشارة إلى أن جبل رم عليه ثلاثة نقوش غير مؤرخة، اكتشفت في معبد على جبل رم شرق العقبة[7]. بالإضافة إلى أن اسم مصر تكرر ذكره في كثير من النقوش العربية القديمة في الجزيرة العربية، وكلها تؤكد أن المقصود هو مصر أرض الكنانة، ومن الملاحظ أن هذه النقوش التي ذكر فيها اسم مصر تنقسم حسب مواضيعها إلى: نقوش اقتصادية، ونقوش دينية، ونقوش اجتماعية[8].

كتب العرب أثناء رحلاتهم إلى مصر أو خلال إقامتهم فيها مجموعة من النقوش، تختلف فيما بينها من حيث خطوطها ولهجاتها، وقد عثر على بعض منها على مسارات الطرق التجارية المؤدية إلى المراكز الحضارية في مصر.[9] أما أقدم نقش عربي في مصر، فهو النقش المدون بالكتابة العربية الجنوبية «المعينية» على جانبي تابوت حجري لشخص يدعى «زيد إيل». دفن في مصر،[10] ووجد تابوته في منطقة الفيوم (موجود الآن بالمتحف المصري بالتحرير).[11] ويشير النص إلى أن زيد إيل تولى تصدير البخور إلى المعابد

1. H. Gauthier: **Dictionnaire des noms geographiques contenus dans les texts hieroglyphiques,** 7 vols. (Le Caire: 1925-1937), vol. VI, P. 1.
2. W. Liesker& A. Tromp: "Zwi Ptolemäische Papyri aus der Wiener Papyrussammlung", **ZPE** 66 (1986), P. 82.
3. E. Boswinkel: "Die Araberim Zenonarchiv", in: **Araber in Ägypten, Freundesgabefür Helene Loebensteinzum 65. Geburtstag, Wien,** (1983), P. 27 ff
4. سعيد السعيد: **مرجع سابق،** ص 100، 101.
5. وأوضح الدلائل على اختلاط العرب والمصريين هي الواقعة التي أشار إليها المؤرخ الواقدي (ت 919 م) في كتابه «فتوح البهنسا الغراء» أثناء فتح المسلمين للبهنسا التي تقع في محافظة المنيا على بحر يوسف (190 كم جنوب القاهرة) حيث ذكر أن عددًا كبيرًا من المحاربين إلى جانب الروم كانوا عربًا من قبائل لخم وجذام، والتي يبدو أن عددًا من بطونها قد استقرت في مصر منذ زمن بعيد، وأشار الواقدي أيضًا إلى أنه عقب إحدى المعارك اختلط قتلى المسلمين بقتلى الأعداء، وبات من الصعوبة تمييز هؤلاء من أولئك دون الكشف على علامة الصليب المرسومة على أيدي الجانب الآخر، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على وحدة الأصل الجنسي للمقاتلين في الجانبين باستثناء الروم .
6. محمد بهجت قبيسي: **فقه اللهجات العربية،** ص 74.
7. وهذه النقوش تظهر بوضوح التحول من الخط النبطي إلى الخط العربي قبل الإسلام. ويعود تاريخها على الأرجح إلى ما بين 300-450 ميلادية. راجع:

W. W. Muller: "Das Altarabische der Inschriften ausvorislamischer Zeit", **Grundriss de arabischen Philologie,** Bd. I. hrsg. Von W. Fischer, (Wiesbaden: 1982), P. 30- 35.

8. فلقد تأثر بعض سكان الجزيرة العربية بالديانة المصرية القديمة، إذ اتصلوا بمصر في علاقات اقتصادية مما هيأ لهم الاطلاع عن قرب على الثقافة الدينية المصرية القديمة، فتأثروا ببعض ظواهر فكرها الديني، واقتبسوا ما كان منها مناسبًا لمعتقداتهم الدينية. سعيد السعيد: **مرجع سابق،** ص 114-115.
9. سعيد السعيد: **مرجع سابق،** ص 69.
10. Okasha El-Daly: **Op. Cit.,** P. 15
11. هذا التابوت مسجل تحت رقم قديم (no. SS 27/ B4)، أما الآن فهو محفوظ في مخزن الدور الثالث بالمتحف.

المصرية.[1] ويذكر النص أن الكهنة من كافة المعابد المصرية قد أرسلوا له الكتان هدية ورداءً كفنًا له.[2] وطبقًا لما جاء في النص فإن وفاة زيد إيل كانت في السنة الثانية والعشرين من عهد بطليموس الثاني، أي تقريبًا حوالي عام 263 قبل الميلاد.[3]

ومما يلفت الانتباه في هذا النقش، أن «زيد إيل» ذكر اسم الإله «أوزير-حابي» باسم مستعرب قريب من اسمه المصري: «إثر- حف»، بدلًا من ذكر اسمه اليوناني «سيرابيس». كما ذكر أسماء الأشهر المصرية مثل «حتحور، وكيهك». وكل ذلك يدل على اندماجه في الحياة المصرية.[4] مما جعل البعض يعتقد أن هذا الرجل كان كاهنًا في معبد مصري.[5] كما يوضح النقش ظاهرة توافد التجار العرب إلى مصر واستقرارهم فيها. وهذا النقش لا يُلقي الضوء فقط على نشاط العرب في مصر منذ عصر البطالمة؛ بل يوضح كذلك مدى اندماج هؤلاء العرب في مصر وإتباعهم العادات والتقاليد المصرية. ويُشير النقش بوضوح إلى الصلات المباشرة بين مصر وبلاد العرب منذ عصور قديمة (خاصة منذ القرن الثالث قبل الميلاد)، ويُشير كذلك إلى النشاط الأساسي الذي كان يُمارسه العرب في مصر، والمتمثل في تجارة البخور واللبان والمر كأحد أهم منتجات وصادرات الجزيرة العربية إلى مصر. وتذكر الوثائق أيضًا سلعًا تجارية أخرى مثل: الصوف العربي، والجمال، والشاة العربية كثيفة الصوف،وأشجار عربية من فصيلة الأشجار الشوكية[6]. ومن أمثلة هذه الوثائق، النقوش العربية الموجودة في الصحراء الشرقية المصرية، والتي تمتد عبر فترات تاريخية مختلفة ويصل عددها لأكثر من سبعة آلاف نقش.

وازداد التواجد العربي في مصر في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد في العصر البطلمي، ووصل إلى ذروته في العصر الروماني؛ حيث استخدم الرومان العرب في النقل البحري في البحر الأحمر أو تشييد القلاع والحصون في الصحراء الشرقية أو في بعض الحرف والصناعات التي كان يُجيدها العرب، بالإضافة إلى أنهم عرفوا كمرشدين للجيوش الرومانية. ويؤكد ذلك النقوش التي تركها العرب على صخور أودية الصحراء، والتي تحمل أسماءهم وألقابهم ووظائفهم[7]. الأمر الذي يؤكد عمق الصلات بين العرب ومصر.[8]

ثالثًا: محاولات العلماء العرب في فك لغز الكتابة المصرية القديمة (الهيروغليفية)

يعود الفضل إلى الباحثين والعلماء الأوربيين في القرن التاسع عشر في اكتشاف وفك رموز اللغة المصرية القديمة (الخط الهيروغليفي)، والذي يعتبر المولد الحقيقي لما يطلق عليه الآن «علم المصريات Egyptology»، والذي يُعنى بدراسة كل جوانب الحضارة المصرية القديمة. وذلك عندما أصدر جان شامبليون رسالته عن «موجز المنظومة الهيروغليفية عند قدماء المصريين».[9] وقد سبقه وعاصره

1. عبد العزيز صالح: **تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992)، ص 94.
2. سالم بن أحمد بن طيران، « أهمية النقوش الكتابية القديمة كمصدر لتاريخ الجزيرة العربية في عصر ما قبل الإسلام»، في **سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة اليرموك**، (المجلة العشرون، العدد الثاني «ب»، 2004)، ص1151.
3. Abdel Monem A. H. Sayed: "Reconsideration of the Minaean Inscription of Zayd'il Bin Zayd", **PSAS** 14, (1984), PP. 93-99.
4. عبد المنعم عبد الحليم سيد: **الجزيرة العربية ومناطقها وسكانها في النقوش القديمة في مصر، البحر الأحمر وظهيره في العصور القديمة**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993)، ص 409؛

   Okasha El-Daly: **Op. Cit.**, P. 15
5. جواد على: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (بيروت: 1968)، ج2، ص 34.
6. سعيد السعيد: **مرجع سابق**، ص 105: 107.
7. Littmann Enno: "Nabataen Inscriptions from Egypt", **SAOS**, (London: 1953), P. 1-15.
8. عبد المنعم عبد الحليم سيد: **مرجع سابق**، ص 408، 409.
9. في 17 سبتمبر 1822، أرسل خطابه الشهير إلى سكرتير الأكاديمية الفرنسية للنقوش، والمعروف باسم Lettre à M. Dacier، ليُخبره عن تمكنه من فك رموز اللغة المصرية القديمة. واستمر في هذا العمل حتى أنجز رسالته بعنوان:

   Jean-Francois Champollion: **Hieroglyphic, Figurative, Ideographic and Alphabetic System of Ancient Egypt**, (1824).

مجموعة من العلماء، بذلوا جهودًا كبيرة أيضًا من أجل فك رموز اللغة المصرية، ومنهم: الفرنسي سلفستر دي ساس،[1] والسويدي جوهان ديفيد أكربلاد، والإنجليزي توماس يونج.[2] ويجب أن لا نُغفل دور العلماء المصريين والعرب في العصور الوسطى، والذين حاولوا فك رموز هذه الكتابة، ومعرفة حضارتها، ويبدو هذا منطقيًا لعمق اهتمام العرب والمسلمين بحضارة مصر القديمة. وكان من الطبيعي أن يهتموا بمعرفة وفهم الكتابات القديمة، والتي كانت تُغطي المقابر والمعابد والمباني القديمة المحيطة بهم، وكان لهم الكثير من الكتب في هذا المجال، ومن أهمهم: العالم العربي العراقي «ابن وحشية»،[3] والذي عاش في القرن العاشر الميلادي، ووضع كتاب «شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام». ويُعدّ هذا الكتاب من أهم الكتب العربية في دراسة الأقلام القديمة. وقام المستشرق النمساوي يوسف همر،[4] بنشر النص العربي مع ترجمته إلى الإنجليزية إدراكًا منه لأهميته في مجال دراسة الكتابة المصرية القديمة (الهيروغليفية). وقد طبع الكتاب في لندن عام 1806، أي قبل أن يتوصل شامبليون إلى حل لغز الكتابة المصرية القديمة بأكثر من عقد من الزمان.[5]

أما عن العلماء المصريين،[6] فنذكر منهم العالم المصري أيوب بن مسلمة، صاحب كتاب «أقلام المتقدمين»، ويذكر عنه أنه كان يستطيع قراءة الكتابات المصرية القديمة، ويذكر المعاصرون أنه قام بقراءة بعضها للخليفة العباسي المأمون خلال زيارته لمصر في بداية القرن التاسع الميلادي (816م). وكذلك العالم الكيميائي والصوفي الشهير ذو النون المصري،[7] وهو صاحب كتاب «حل الرموز وبري الأرقام في كشف علوم أصول اللغات والأقلام»، وقد أشاد بما تعلمه من الحكمة المصرية من خلال دراسته لجدران معبد أخميم.[8] وفي هذا السياق يُمكن أن نذكر، أن شامبليون تعلم العربية والقبطية قبل أن يستطيع التوصل لمعرفة فك رموز الكتابة الهيروغليفية، ويُقال إنه تعلم القبطية من كاهن مصري يدعي «يوحنا الشفتشي»، كان يُقيم في فرنسا في تلك الأثناء، وبمعرفته القبطية والعربية، استطاع أن يقرأ ويفهم الكُتب القديمة، ومن ثم توصل لنتائجه.

رابعًا: القبطية والتحول إلى العربية

بعد الفتح العربي في 641-642م، بدأت مرحلة التعريب في مصر، خاصة بعد قرار تعريب الدواوين الذي أصدره الوليد بن عبد الملك بن مروان في عام 706 م، حيث بدأت تحل اللغة العربية تدريجيًا محل اللغتين اليونانية والقبطية، ورغم ذلك استمرت اللغتان تستعملان في المراسلات ويدل على ذلك أرشيف قرة بن شريك والي مصر (709-714م)،[9] الذي يضمّ وثائق ومراسلات بهاتين اللغتين إلى جانب اللغة العربية.[10]

1. متخصص في اللغة العربية، حاول في 1802 التعرف على الخط الديموطيقي، اعتقادًا منه أن يُشبه خط الرقعة العربي.
2. عالم إنجليزي، حقق في عام 1814 أول خطوة ناجحة، حيث توصل إلى أن العلامات الهيروغليفية ربما تمثل صوتيات، وليس أشكالًا فقط.
3. بالإضافة إلى آخرين، أمثال: ابن أميل، وأبي القاسم العراقي، وجابر بن حيان، وله كتاب باسم: حل الرموز ومفاتيح الكنوز.
4. Joseph Hammer: **Ancient Alphabets and Hieroglyphic characters explained in Arabic language**, by Abu Beker Bin Wahshih, (London: 1806).
5. Okasha El-Daly: **Op. Cit.** PP. 57 ff
6. لمزيد من المعلومات، راجع:

   Okasha El-Daly: **Op. Cit.** PP. 65 ff
7. من أخميم إحدى مدن صعيد مصر، كانت مركزًا مشهورًا في صناعة الكيمياء في العصور القديمة وقبل الإسلام،

   Okasha El-Daly: **Op. Cit.** PP.14-17
8. Okasha El-Daly: **Op. Cit.** PP.14-17
9. N. Abbott: **The Kurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute. Of Chicago,** (Chicago: Chicago University Press, 1938), P. 5
10. T. S. Richter: "Greek, Coptic, and the 'Language of the Hijra'. Rise and Decline of the Coptic Language in Late Antique and Medieval Egypt". In: H. Cotton, R. Hoyland, J. Price, & D.J. Wasserstein (eds.), **From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East.** (Cambridge: Cambridge UP, 2009), PP. 401-446.

وتأثرت اللغات الثلاثة ببعضها البعض فاستعملت الكثير من المصطلحات والكلمات العربية المرتبطة بالإدارة والجيش والألقاب السياسية في النصوص اليونانية والقبطية، والعكس بالعكس،[1] وبمرور الوقت كثرت الكلمات العربية في المجال العام.[2] وتدريجيًا بدأ يقل استخدام اللغة القبطية من الحياة العامة، وانحصرت في الاستخدام الديني. وما إن هَلَّ القرن الحادي عشر الميلادي حتى كانت أقاليم الوجه البحري وكثير من أقاليم الوجه القبلي تتحدث اللغة العربية.[3] ومن الأمور الجديرة بالاهتمام وجود برديتين عربيتين مؤرختين (22هـ/ 643م) تتعامل مع مسألة جمع الضرائب.[4]

ومنذ القرن الحادي عشر الميلادي، يمكن القول بأن معظم سكان مصر كانوا يتحدثون اللغة العربية. ويدل على ذلك تأليف العلماء المسيحيين الكتب اللاهوتية باللغة العربية إلى جانب اللغة القبطية حتى القرن الرابع عشر الميلادي حينما أصبحت كل المؤلفات المسيحية تقريبًا باللغة العربية. وهكذا أصبحت اللغة العربية هي لغة الثقافة المسيحية في مصر؛ بل إن القانون الثالث من قوانين البابا غبريال بن تريك في القرن الثاني عشر الميلادي الذي يُطالب الأساقفة بتعليم رعيتهم الصلاة الربانية والأمانة المقدسة باللسان الذي يعرفونه ويفهمونه (يقصد اللغة العربية). ومن المعروف أن هذا البابا هو أول من أفتى بجواز قراءة الأناجيل والرسائل والمواعظ باللغة العربية. مما يؤكد انتشار اللغة العربية بين المصريين عامةً.

وينظر المؤرخون إلى القرن الحادي عشر الميلادي، باعتباره بداية العصر الذهبي للترجمة من القبطية إلى العربية، بالإضافة إلى بداية ظهور كتب السلالم والمقدمات. ويُعدّ هذا مؤشرًا حقيقيًا على انتهاء استخدام اللغة القبطية من الحياة اليومية، وإيذانًا بموتها في القرن الثالث عشر الميلادي، وإن استمرت في تلاوة بعض الصلوات والشعائر الدينية داخل جدران الكنائس. وإن استمرت اللغة بعد القرن الثالث عشر الميلادي تُستخدم بصورة فردية، أو كبقايا تراث منعزل في بعض الأماكن النائية، بالإضافة إلى محاولات البعض لإحيائها.[5] واللغة القبطية لغة ميتة منذ قرون، أي ما قبل نشأة ما يُعرف بعلم القبطيات الحديث، لذلك الآن لا نستطيع أن نتعرف على الأصوات القبطية الأصيلة فقط إلا من خلال التهجئة للنصوص القبطية المتبقية، بالإضافة إلى الكلمات والعبارات التي ما تزال تُستعمل حتى الآن في اللهجة العامية المصرية، خاصة في قرى الصعيد.

ومن الملفت للنظر أن بعض العرب تعلموا القبطية أيضًا، حيث نجد أن أسقف الأشمونيين «ساويرس بن المقفع» في القرن العاشر الميلادي يذكر في كتابه، تاريخ بطاركة كنيسة الإسكندرية القبطية: «أنَّ القلم العربي عُرِفَ عند أهل الديار المصرية، كما أننا نعرف من جهة أخرى أنَّ كثيرًا من العرب عرفوا اللغة القبطية». وأخيرًا تجب الإشارة إلى أن مصر ولقرابة ستمائة عام بعد الفتح العربي الإسلامي، تكلم وكتب أهلها بثلاث لغات مع بعضها البعض: اليونانية والقبطية والعربية[6]؛ بل يمكن القول إن الثقافة المصرية ليست فقط ثنائية كما كان من قبل (المصرية والقبطية)، بل أصبح المجتمع المصري متعدد الثقافات واللغات،[7] خاصة من نهاية

1. T. S. Richter, "Arabische LehnworteundFormeln in KoptischenRechtsurkunden", **JJP** 31 (2001), PP. 75-89.
2. T. S. Richter, "Coptic: Arabic Loanwords" in K. Versteegh (ed.), **Encyclopedia of Arabic Language and linguistics,** vol. I (Leiden: 2006), PP. 595-601.
3. ماهر عيسى: **مرجع سابق،** ص 290.
4. P.M. Sijpesteijn: **Op. Cit.** PP. 446 (437-59).
5. W.H. Worrell: **Coptic Sounds, Ann Arbor-Michigan,** (1934), P.6
6. Petra M. Sijpesteijn: Multilingual Archives and documents in Post-Conquest Egypt", in Arietta Papaconstantinou (ed.), The **Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the cAbbasids,** (Ashgate: Great Britain, 2010), PP. 105-124.
7. L.S.B. MacCoull: "Three Cultures under Arab Ruler: The Fate of Coptic", **Bulletin de la Sociétéd' archéologieCopte 27** (1985), PP. 61: 70.

القرن السابع الميلادي وحتى أوائل القرن التاسع الميلادي. ويدل ذلك بوضوح على قدرة المجتمع واللغة المصرية على قبول المتغيرات والتطور بحسب مقتضيات الأمور، ويثبت بمالا يدع مجالًا للشك تطور اللغة المصرية القديمة عبر عصورها المختلفة.

خامسًا: أسباب التحول إلى العربية

«إن اللغة كائن حي إن لم تتطور تموت»، فاللغة التي لا تستطيع التأقلم مع المستجدات، وتواكب الحياة، لن تستطيع الصمود، ولكن هذه القاعدة ليست صحيحة في كل الحالات، فقد استطاعت اللغة المصرية القديمة الاستمرار والتأقلم مع الجديد دائمًا، فقد كتبت بأكثر من خط، وتطورت من حيث الصرف والنحو لتواكب مُستجدات الحياة، وقد استمرت اللغة المصرية القديمة في الاستخدام العام لأكثر من أربعة آلاف عام (من أواخر الألف الرابع قبل الميلاد، وحتى بداية الألف الثاني بعد الميلاد). فما هي إذن الأسباب التي أدت إلى انتهاء اللغة المصرية القديمة متمثلة في مرحلتها الأخيرة (القبطية) من الاستخدام في المجال العام. وفي الأسطر القليلة القادمة سوف أقوم بسرد بعض أسباب ذلك، ومناقشتها، وأخيرًا أوضح وجهة نظري.

1) قرار تعريب الدواوين

من أهم الأسباب التي ذكرت في شأن تحول المصريين القدماء إلى اللغة العربية هو تعريب الدواوين، حيث ظلّت اللغة اليونانية، هي اللغة الرسمية لمصر منذ قدوم الإسكندر الأكبر إلى مصر حتى عهد والي مصر «عبد الله بن عبد الملك»، أخي الخليفة الأموي «الوليد بن عبد الملك بن مروان»، الذي أصدر قرارًا بتعريب دواوين الدولة في سنة 705 أو 706 ميلادية، (وفي رواية أخرى سنة 714 ميلادية)، ليجعل اللغة العربية هي لغة الدواوين الرسمية في المعاملات[1]. ومن ثم أهمل الأقباط تدريجيًا دراسة اللغتين اليونانية والقبطية، وسارع كُتّابهم إلى تعلم اللغة العربية، التي أصبحت لغة الأعمال وباعتبارها اللغة الرسمية للدولة، لغة المعاملات والدواوين. ولكن القول بأن جميع المصريين تركوا لغتهم لأن المعاملات الرسمية أصبحت بالعربية، كلام غير دقيق تمامًا إذ إن قرار تعريب الدواوين، لم يُطبق بصرامة حتى في دار المحفوظات الرئيسة، ولم توجد هناك محاولات لفرضه على الموظفين المحليين أو حتى الاتصال بهم، أو في الوثائق القانونية. ولم يصدر العرب أي مرسوم بشأن الرومان الذين أصدروا مرسومًا يقضي بأن العقود يجب أن تكون باليونانية فقط، بل على العكس استمرت اليونانية والقبطية في المجالات العامة والخاصة لقرون أخرى بعد الفتح العربي الإسلامي[2]. وكان استمرار اللغة اليونانية في الوثائق الرسمية لبعض الوقت، حتى بعد قرار تعريب الدواوين، أمر طبيعي لأن كُتاب الوثائق الرسمية قد اعتادوا على اللغة اليونانية وتقاليدها على مر آلاف السنين، لذلك لم يلجأ العرب إلى الانتقال السريع إلى العربية، فقد استمرت اللغة اليونانية في الوثائق الرسمية بعد قرار تعريب الدواوين ليس فقط في مصر، بل في باقي الولايات الرومانية التي فتحوها أيضًا.[3]

كما أن اللغة اليونانية كانت هي اللغة الرسمية للدولة لأكثر من ألف عام، ولم يتخل المصريون عن لغتهم بل حافظوا عليها وطوروها بما يتناسب مع مجريات الأمور. فلماذا لم يتخل المصريون القدماء عن لغتهم ويتحولوا إلى اللغة اليونانية اللغة الرسمية للحكومة، وكذلك لغة الثقافة[4]. ومن ناحية أخرى لم ينفذ قرار تعريب الدواوين بشكل كامل في كل المؤسسات، بل استمرت اللغة اليونانية (حتى القرن التاسع الميلادي) واللغة القبطية (حتى القرن الحادي عشر الميلادي) تستعملان بجانب اللغة العربية في السجلات الرسمية.

1. Emile Maher Ishaq: "Coptic Language, Spoken", in **Coptic Encyclopedia** Vol. 8, PP. 604-606.
2. Petra M. Sijpesteijn: **Op. Cit.**, P. 106.
3. P.M. Sijpesteijn: **Shaping a Muslim Sate: Papyri Related to A Mid-eight-century Egyptian Official,** (Leiden: 2014), P.34
4. D.J. Wasserstein: "Why Arabic succeed where Greek failed? Language change in the Near East after Muhammad", **ScriptaClassicaIsraelica 25** (2003), PP. 257: 272.

واستمرت كثير من إدارات الدولة، خاصة في الأقاليم، تستخدم تلك اللغات، ولم تنتقل إلى العربية إلا في فترة متأخرة جدًا. وكان الغرض الأساسي لقرار تعريب الدواوين أن تضاف اللغة العربية إلى الإدارات الرسمية للدولة بجانب اليونانية. ففي العاصمة الفسطاط مركز الحكم حل بعض العرب محل المصريين في بعض الوظائف العليا، وبالرغم من ذلك بقيت معظم إدارات الدولة كما هي دون تغيير كبير. وهو ما دفع العرب إلى استخدام العربية جنبًا إلى جنبٍ مع القبطية واليونانية، حتى يستطيعوا التعامل مع المصريين.[1]

ووجدت اللغة القبطية طريقها إلى الإدارات المختلفة للدولة بعد الفتح العربي الإسلامي لمصر، وأسهم مرسوم تعريب الدواوين بشكل كبير في ازدهار اللغة القبطية، وظهرت الوثائق ثنائية اللغة (القبطية والعربية)،[2] حيث يُعتبر القرنان السابع والثامن الميلاديان أزهي فترات اللغة القبطية سواء في المعاملات الرسمية أو في مجالات الحياة اليومية. إذ إن العرب لم يستطيعوا إلغاء استخدام اللغة اليونانية والقبطية في شؤون الإدارة، وتركوا معظم الموظفين كما هم، وبعد مائتي عام تقريبًا وجدت اللغة العربية طريقها لتكون لغة للعقود ولغة التواصل الرسمي العام والخاص[3]، ففي القرن التاسع الميلادي تمّ إيقاف التعامل باللغة اليونانية كلغة إدارة، ولكن استمرت اللغة القبطية لبعض الوقت خاصة في التعاملات الشخصية، واستمرت في المعاملات حتى القرن الحادي عشر الميلادي، وفي النصوص الدينية حتى القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

2) تزايد عدد الذين اعتنقوا الإسلام من المصريين

ومن الأسباب التي ذكرت في شأن تحول المصريين القدماء إلى اللغة العربية أنه بدخول العرب مصر اعتنق كثير من المصريين الإسلام، وأبدوا اهتمامًا بالغًا بدراسة لغة القرآن الكريم «اللغة العربية». قد يبدو هذا سببًا منطقيًا، ولكن اعتناق المصريين الإسلام لم يكن بالسرعة التي انتشرت بها اللغة العربية؛ فالوثائق التي تعود إلى فترة الفتح العربي لمصر (سواء باللغة اليونانية أو القبطية أو العربية) لا تُظهر أي محاولات لإظهار أو تحديد دين الحكام الجدد لمصر[4]. لقد انتشر الإسلام في العاصمة الفسطاط، وبعض مناطق الدلتا بشكل تدريجي في البداية، ولم يكن الوضع هكذا في أقاليم صعيد مصر. فانتشار الإسلام في مصر تمّ تدريجيًا في وقت طويل، على عكس انتشار اللغة العربية. وأكثر فترات التحول إلى الإسلام تمّت في عهد الخلافة العباسية، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، ثم في فترة المماليك البحرية (منتصف القرن الثالث عشر وحتى أواخر القرن الرابع عشر الميلاديين)[5]. ويجب التفريق بين اعتناق المصريين الإسلام، وتحولهم إلى استخدام اللغة العربية، والذي كان أسرع من وجهة نظري، بل أعتقد أن معرفة المصريين للغة العربية ساعدهم على اعتناق الإسلام وأتت مرحلة تحول المصريين إلى الإسلام، والتي بدأت منذ القرن السابع الميلادي قد أينعت ثمارها في القرن الرابع عشر الميلادي (تحت حكم المماليك البحرية)، بينما عملية التعريب قد أثمرت في منتصف القرن التاسع الميلادي.[6]

ويكفي أن نذكر أن الإسلام لم يصل إلى جنوب مصر (النوبة) إلا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.[7].

1. Petra M. Sijpesteijn: **Op. Cit.,** P.105
2. Emile Maher Ishaq: "Coptic Language, Spoken", in **Coptic Encyclopedia 8** (1991), 605
3. Petra M. Sijpesteijn: **Op. Cit.,** P.105.
4. P.M. Sijpesteijn: **Op. Cit.,** PP. 437-59.
5. لمزيد من المعلومات عن تحول المصريين إلى الإسلام، راجع:

   Sam I. Gellens: "Egypt, Islamization of", in: **Coptic Encyclopedia 3** (1991), PP. 936-942
6. Sam I. Gellens: **Op. Cit.,** P. 941
7. William Y. Adams: "Nubian History in Global Prespective: An Anthropological view", in J. van der Vliet&J.L.Hagen (eds.), **Qasr Ibrim, Between Egypt and Africa, Studies in Cultural Exchange,** (Peeters-Leuven, 2013), P. 41

حيث حكمت تلك المناطق ممالك وأسرات مسيحية. كما أن الإسلام قد انتشر في كثير من البلدان، وبين كثير من الأمم، ولكن لم يتحول أهل هذه البلاد إلى اللغة العربية مثل: إيران وتركيا وشبه الجزيرة الهندية، فالسؤال الآن لماذا قبلت بعض الشعوب مثل مصر الإسلام واللغة العربية، في حين أن بعض الشعوب الأخرى قبلت الإسلام فقط دون اللغة العربية؟!!

3) اضمحلال مؤسسات الرهبنة

إن اضمحلال بعض الأديرة خاصة في جنوب مصر وبعض المناطق الهامة في غرب وشرق الدلتا، والتي كانت معقلًا هامًا للإيمان المسيحي، وحصنًا للغة القبطية وتراثها الأدبي الكبير؛ حيث كانت المؤسسات الرهبانية مراكز ثقافية للغة القبطية، وأماكن لنسخ الكتب القبطية وتعليم اللغة القبطية، وهجرة الرهبان المتعلمين الذين كانوا يكتبون ويقرءون لعامة الناس الوثائق المرتبطة بحياتهم اليومية مثل الخطابات والعقود. وقد نتج ذلك عن تعرّض هذه الأديرة إلى الكثير من الهجمات البربرية من أجل الاستيلاء على مقتنياتها الثمينة، بالإضافة لعدم رعاية واهتمام الدولة بها،[1] ومع تعرض رهبان هذه الأديرة للهجمات، خاصةً هجمات العربان والبدو، والتي تودي بحياتهم في بعض الأحيان مع قلة الموارد المالية، تركوا هذه الأديرة إلى مناطق أكثر أمانًا. وبالتالي فقدت اللغة القبطية أحد أهم مقومات أية لغة، وهي المؤسسات التي تقوم بتعليمها وتطويرها لتواكب وتوائم متطلبات الحياة.

4) إدخال اللغة العربية إلى الكنيسة

أدى اتجاه المصريين إلى تعلّم اللغة العربية والتحدث بها إلى فقدان التواصل مع اللغة القبطية شيئًا فشيئًا، ومن ثم مع الوقت أصبحت اللغة القبطية صعبة عليهم وغير مفهومة لديهم، وأخذت تنزوي تدريجيًا إلي طي النسيان، إذ اضطر رجال الدين المسيحي إلى تعلّم اللغة العربية لمواصلة عملهم الديني والتعليمي، ثم استخدمت اللغة العربية في الأدب الديني بدلًا من القبطية،[2] وكان وجود بطريرك سرياني الأصل، وهو الأنبا أفرام البطريرك الثاني والستين (975-979م) ذي أثر كبير في التشجيع على استعمال العربية؛ مما أدى إلى انتشارها في نطاق واسع بين المسيحيين، ويدل على ذلك كتاب «تاريخ البطاركة» والذي كتب بواسطة ساويرس أسقف الأشمونيين في القرن العاشر الميلادي، وكتاب «تاريخ الكنائس والأديرة» والذي ينسب خطأ إلى أبي صالح الأرمني.[3]

وكان تخلي الكنيسة القبطية عن اللغة القبطية وعدم تعليمها للأطفال،[4] بمثابة الخطوة صاحبة التأثير الأكبر في انهيار اللغة القبطية. فمنذ القرن العاشر الميلادي ظهر بين المسيحيين كُتاب وضعوا مؤلفات ثمينة باللغة العربية، وفى عهد البابا «كيرلس (الثاني)» (البطريرك رقم 67) -إبان عهدي الخليفتين الفاطميين السابع: «الظاهر العزيز لدين الله» (1021-1036م) والثامن: «المستنصر بالله بن علي» (1036-1094 م)- تغلّبت اللغة العربية على اللغة القبطية، وأصبحت هي المتداولة في أوراق الحكومة وجميع تعاملاتها، وفي الأسواق ومستندات البيع والشراء، وفى التعامل داخل البيوت، وبين الأفراد وبعضهم البعض، ودخلت إلى الكنائس، ورأى البطريرك أنه

1. بالإضافة إلى كوارث أخرى، ففي نهاية القرن العاشر الميلادي، حدثت مجاعة، وانتشر الطاعون، وذهب ضحيته (كما يذكر المؤرخون) قرابة نصف مليون شخص، وأدت هذه الأحداث إلى هرب الرهبان وترك الأديرة والأبرشيات، وبالتالي قل عددها تدريجيًا ولما كانت مراكز لتعليم اللغة القبطية فقد أثر على انزواء اللغة. انظر:
   شنودة ماهر اسحق ويوحنا نسيم: **مرجع سابق**، ص21، 62
2. وقد ألف الكُتاب الأقباط باللغة العربية في القرن العاشر الميلادي/ الثالث الهجري، في الوقت الذي لم تكن هناك حركة تأليف في مصر الإسلامية. بل إن الكتب التي وضعت في القرن العاشر الميلادي في مصر قليلة جدًا. راجع: محمد سيد الكيلاني: **الأدب القبطي حديثًا وقديمًا**، (القاهرة: 2010)، ص 5.
3. Emile Maher Ishaq: "Coptic Language, Spoken", in **Coptic Encyclopedia** Vol. 8 (1991), P. 605.
4. Sobhy G. P. G.: "Education in Egypt during the Christian Period and amongst the Copts", **BSAC 9** (1943), pp. 110 ff.

يجب أن يتعلّمها حتى يستطيع التعامل مع الخليفة ومع جهات الحكومة ومع شعبه أيضًا. ومنذ ذلك التاريخ اتخذت اللغة القبطية الأديرة كملجأ أخير لها.

وأصدر البابا «غبريال (الثاني) بن تريك»، البطريرك رقم 70 (1131-1145م)، القانون الثالث، وفيه يُطالب الأساقفة بتعليم رعيتهم الصلاة الربانية وإقامة الطقوس المقدسة (الإفخارستيا ومختلف الليتورجيات الأخرى) باللسان الذي يعرفونه ويفهمونه. هذا البابا هو أوّل مَنْ صرّحَ بقراءة الأناجيل والرسائل والمواعظ باللغة العربية.[1] ويجب أن لا نُغفل الظروف السياسية والاجتماعية، التي مرت بمصر ، وكان لها تأثير في إصدار البابا لهذا القانون، حيث كانت مصر في النصف الثاني من القرن التاسع وحتى النصف الأول من القرن العاشر الميلاديين، مسرحًا للثورات السياسية العنيفة، والتي انعكست آثارها على الكنيسة المصرية وأبنائها، وذلك بسبب تقلبات نظم الحكم التي تناوبت على مصر[2].

رأي مختلف

لا شك أن الأسباب سالفة الذكر كان لها دور في اضمحلال اللغة القبطية وانزوائها عن الاستخدام في المجالات العامة، ولكن من وجهة نظري أن السبب الرئيس يرجع إلى تقارب اللغة العربية واللغة المصرية القديمة (القبطية)، حيث إن اللغتين تنتميان إلى أسرة لغوية واحدة، مما يجعلهما متشابهتين في التركيب اللغوي من نحو وصرف وبنية الكلمة. بالإضافة إلى العلاقات المتبادلة والوثيقة الممتدة والمستمرة بين مصر والمناطق الشرقية والشمالية الشرقية (شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام) منذ ما قبل الفتح العربي الإسلامي لمصر، ونتيجة لهذه العلاقات والمعاملات المتبادلة عبر العصور، أصبحت الكثير من الكلمات العربية الأصل مستخدمة في اللغة والنصوص المصرية القديمة، وبالمثل انتشرت الكثير من كلمات اللغة المصرية القديمة في لغات هذه المنطقة. ويمكن تتبع غالبية مفردات اللغة المصرية القديمة في معاجم اللغة العربية صوتًا ومعنًى، وبالتأكيد هذا يُفسر العلاقة الوثيقة بين اللغة العربية واللغة المصرية القديمة بمراحلها المختلفة.

وأعتقد أن هذا التقارب والتبادل اللغوي والثقافي عبر العصور، هو السبب الرئيس الذي جعل المصريين يتقبلون اللغة العربية بسهولة ويسر، إذ لم يجدوا فرقًا كبيرًا بين اللغة العربية ولغتهم المحلية. ولذا يجب أن نفرق بين: انتشار اللغة العربية، وانتهاء اللغة القبطية من الاستخدام في المجالات العامة، ثم انتشار الإسلام. وتوجد علاقة ما بين الثلاثة، ولكن أيًا منها لم يكن كافيًا بذاته للتأثير على الآخر، خاصة انتهاء القبطية من الاستخدام. حيث لعب التقارب اللغوي الدور الرئيس والهام في انزوائها، بالإضافة إلى أن استخدام العربية لم يكن يهدف إلى إقصاء اللغة القبطية أو اليونانية[3]. بينما لعبت أسباب تعريب الدواوين وتحول المصريين إلى الإسلام واضمحلال المؤسسات الرهبانية وإدخال اللغة العربية إلى الشعائر الدينية في الكنيسة القبطية، بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية من زواج المهاجرين العرب من المصريات، والعلاقات التجارية بينهما، دورًا في تسريع مرحلة الانتقال إلى اللغة العربية.

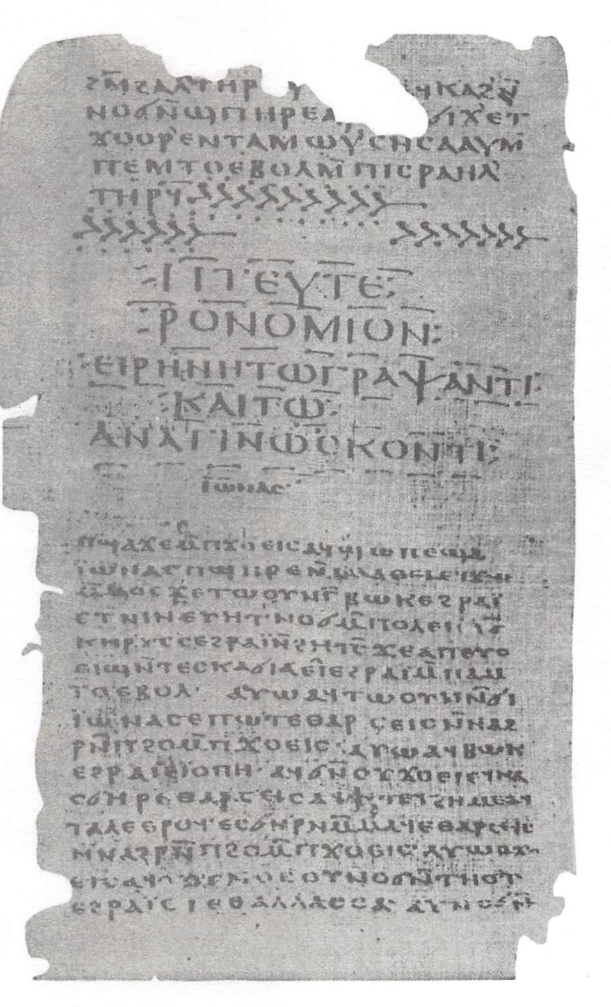
وتجب الإشارة إلى أن اللغة القبطية لم تنته من الاستخدام في المجالات العامة فجأة بل تدريجيًا حلت اللغة العربية محل القبطية[4]، وإن كان انتشار اللغة العربية بمصر أسرع من بعض

1. القس شنودة ماهر إسحق: «تاريخُ اللغة القبطية، والتحدث بها»، في **موسوعة من تراث القبط**، مج 6، (القاهرة: 2004)، ص 17
2. حيث حكم مصر في القرن العاشر الميلادي: العباسيون، والطولونيون، والإخشيديون والفاطميون. وكانت مصر مستقلة باستثناء المدة التي خضعت فيها للإشراف المباشر للخلافة العباسية في بغداد (905-935م)
3. P. M. Sijpesteijn: "Arabic Papyri and Islamic Egypt", in R.S.Bagnall (ed.), **Oxford Handbook of Papyrology,** (Oxford: Oxford University Press, 2009), PP. 459-60.
4. J. Zaborowski, "From Coptic to Arabic in Medieval Egypt", **Medieval Encounters 14** (2008), PP. 15-40.

البلدان الأخرى. وبشكلٍ عام حاول المصريون الأقباط الحفاظ على اللغة القبطية بدايةً من محاولاتهم تأليف كتب «السلالم والمقدمات» للحفاظ على بنية الكلمات وقواعد اللغة، ومرورًا بمحاولات البعض في مناطق جغرافية مختلفة التحدث بها، ففي القرن الخامس عشر الميلادي، يذكر المقريزي أن نساء وأطفال صعيد مصر «لا يعرفون تقريبًا إلا اللهجة القبطية الصعيدية»[2]. ولا يجب التسليم بصحة ما قاله المؤرخ العربي الشهير، ولكن على الأقل يعطي إشارة إلى استمرار اللغة القبطية بشكل ما في بعض الأماكن.[3] وفي هذا السياق ذكر ماسبيرو: «أن اللغة القبطية كانت ما تزال مستعملة حتى القرن السادس عشر الميلادي»، وهناك روايات أخرى تدلل على المعنى نفسه يطول مقام ذكرها، ولمن يرغب في الاستزادة منها عليه بالرجوع إلى الكتب التي نقلت هذه الروايات[4].



بردية تحمل نصًا باللغة القبطية والعربية.

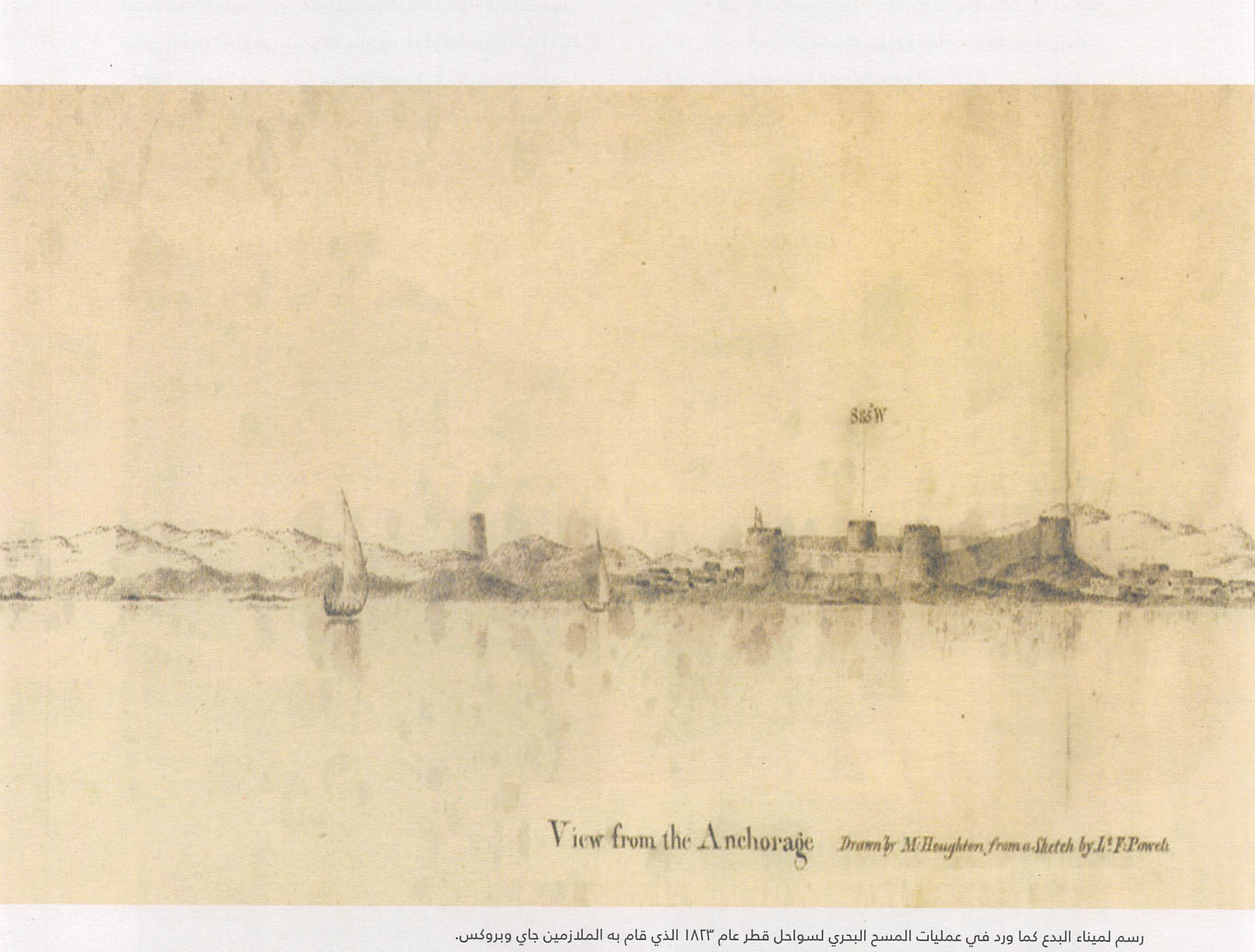


الكتابة القبطية.

1. المقريزي: **الخطط والآثار**، الجزء الثاني، ص 507.

2. Sarah J. Clackson: **Op. Cit.**, P. 104.

3. Emile Maher Ishaq: **Op. Cit.**, PP. 604-606.



رسم لميناء البدع كما ورد في عمليات المسح البحري لسواحل قطر عام ١٨٢٣ الذي قام به الملازمين جاي وبروكس.